

NIHIL DESENCADENADO

[Ilustración y extinción]

~ Ray Brassier ~



El británico Ray Brassier (1965) es profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Americana de Beirut. Adscrito al realismo especulativo, fue anteriormente investigador en el Centro de Filosofía Europea Moderna de la Universidad de Middlesex. Ha traducido al inglés a Alain Badiou, Jean-Luc Nancy y Quentin Meillassoux. Su pensamiento está fuertemente vinculado con el nihilismo, siendo considerado, desde la publicación de *Nihil desencadenado*, una de sus principales figuras.

Dirección Editorial:
Fernando Manjarrés

http://materiaoscura.es

NIHIL DESENCADENADO

[Ilustración y extinción]

~ RAY BRASSIER ~

Editado por Fernando Manjarrés





Nihil desencadenado | Ilustración y extinción
Ray Brassier

Título original:
Nihil unbound | Enlightenment and Extinction

Materia Oscura editorial
http://materiaoscura.es

Fernando Manjarrés
La tía Eva editores

Traducción: Borja García Bercero
Maquetación: Materia Oscura editorial
Imprime: Byprint

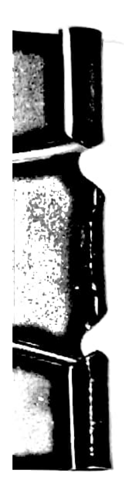
Primera edición: Septiembre de 2017
ISBN: 978-84-943945-4-6
Depósito Legal: SG-311-2017

No hay nada que hacer y no hay lugar adonde ir.
No hay nada que ser y nadie a quien conocer.

Thomas Ligotti



CONTENIDOS





Unas consideraciones acerca de la traducción

Es muy posible que para un lector del ámbito cultural anglosajón, el título original de la obra de Ray Brassier, *Nihil Unbound*, evoque el famoso poema dramático de Shelley, *Prometheus Unbound*, una obra inspirada en la única pieza teatral conservada de lo que se supone fue una trilogía sobre la historia del Titán, que convencionalmente se atribuye a Esquilo, aunque seguramente sea obra de otro autor. En castellano, el poema romántico suele traducirse como "Prometeo liberado" (o "desencadenado" más raramente), mientras que la tragedia griega (*Prometheus bound*, en inglés) acostumbra a traducirse por "Prometeo encadenado". Ambos términos, *bound/unbound*, así como los verbos de los que derivan, *to bind/to unbind*, y sus respectivos sustantivos verbales, *binding/unbinding*, aparecen de forma reiterada a lo largo de todo el texto de Brassier y, de hecho, los campos semánticos que cubren, guardan una estrecha relación con el contenido de la obra.

Aunque con distintos matices, el término *bind*, expresa la acción de unir o juntar mediante algún tipo de ligadura, tanto en un sentido físico literal como en un sentido figurado, mientras que su antónimo verbal, *unbind*, indicaría la acción contraria. En la obra de Brassier, este grupo de vocablos suelen emplearse en relación con el establecimiento o, en su caso, la supresión de diversos tipos de correlaciones o síntesis, como las que se dan entre pensar y ser, razón y naturaleza, etc. Para estos usos hemos optado por regla general por la familia léxica del término "vínculo". Según el diccionario de la RAE, este sustantivo hace referencia a "la unión o atadura de una persona o cosa con otra", si bien su uso suele circunscribirse a cosas inmateriales. Tal definición, creemos,

se ajusta al empleo que hace Brassier de estos términos, algo que, por lo demás, se ve apuntalado por la utilización de vocablos de esta familia léxica en algunas de las citas de otros autores que figuran en el texto (véase, por ejemplo, Badiou 1990:33-35: "entendemos por nihilismo la ruptura de la figura tradicional del vínculo, la desvinculación como forma de ser de todo lo que tiene apariencia de vínculo").

No es esta, sin embargo, la única opción adoptada para la traducción de estos conceptos. En algunos casos, y muy significativamente en el título de la obra, la elección ha sido otra, concretamente: "desencadenado". Dos son las razones que han hecho que nos decantáramos por esta opción. En primer lugar, optar por un término como "desvinculado" habría desecho toda asociación con la velada alusión del título a la tradición literaria que representan las dos obras antes mencionadas ("liberado", podría haber sido otra alternativa, pero creíamos importante elegir un término que de forma explícita contuviera, aunque en sentido contrario, la noción de "ligadura", tan crucial en el texto). El otro motivo, más importante aún si cabe, se relaciona con la propia concepción de Brassier acerca del nihilismo, e incluso con la orientación y el sentido de su propuesta filosófica. A lo largo de toda la obra, Brassier no se cansa de recalcar que, desde su perspectiva, el desencantamiento del mundo efectuado por la razón, y el nihilismo que lleva aparejado, han de contemplarse más bien como "una oportunidad especulativa". Según se señala hacia el final del texto: "la falta de sentido y de finalidad no tiene un carácter meramente privativo: representa más bien una ganancia en inteligibilidad". Librada de sus ataduras, esa negatividad asociada al término "nihil" puede, de hecho, "desencadenar" un proceso especulativo de gran riqueza, aunque no exento, sin duda, de convulsiones y riesgos. Ambas connotaciones, pensamos, quedan bien reflejadas en el vocablo elegido.

Finalmente, en relación con la abundante presencia de citas tomadas de las obras de otros autores, señalar tan solo que, del mismo modo que Brassier acude por regla general a las traducciones inglesas de dichas obras, se ha procurado en la medida de lo posible recurrir a las correspondientes versiones castellanas publicadas. La excepción la constituyen, por supuesto, aquellas que carecen de una edición en castellano, así como las referencias a originales en lengua inglesa, para las que, en ocasiones, se ha optado por realizar una traducción propia. Esta postura ha hecho que en algunos casos fuera necesario llevar a cabo determinados ajustes o modificaciones menores, tanto en el texto de Brassier como en el de las citas, pero estamos convencidos de que ninguno de ellos ha quedado desvirtuado por tal razón.

Borja García Bercero
Doctor Castelo, 8, Segovia, 17 de abril de 2017



Prefacio

Desde Copérnico, ha rodado el hombre
desde el centro a la periferia.
(Friedrich Nietzsche 1885)[1]

Cuanto más comprensible se vuelve el mundo,
más carente de sentido parece.
(Steven Weinberg 1978)[2]

El término "nihilismo" suena un tanto gastado. Se ha escrito demasiado sobre el tema y cualquier carácter apremiante que pudo haber transmitido en tiempos se ha desvanecido por el uso abusivo que se ha hecho de él. El resultado es un vocablo contaminado por un exceso de tediosa familiaridad y nebulosa indeterminación. No obstante, pocos otros temas del debate filosófico tienen la capacidad de captar de forma tan inmediata la atención del público con escaso o nulo interés por los problemas de la filosofía como ese aserto del nihilismo que, en su formulación más simplista, viene a decir que la vida carece de valor. La decisión de llevar a cabo la presente obra se vio espoleada por el convencimiento de que esta afirmación, en apariencia banal, contenía en realidad unas profundidades ocultas que los filósofos aún no habían sondeado, pese a la plétora de libros y artículos eruditos que se han escrito sobre el tema. Aunque el nihilismo ha dado lugar a una literatura cuya amplitud impresiona y en la que se incluyen varias obras de gran calado, de las que he extraído numerosas enseñanzas, la razón fundamental por la que he escrito este libro es la convicción de que había un aspecto de

gran relevancia filosófica del que aún no se había hablado y que permanecía sepultado bajo las disquisiciones eruditas acerca de los orígenes históricos, las ramificaciones contemporáneas y las implicaciones a largo plazo del nihilismo. De hecho, estos aspectos del tema han sido tratados de forma tan exhaustiva que quizás la manera más simple de clarificar cuál es la intención de este libro consista en explicar qué es lo que no pretende ser.

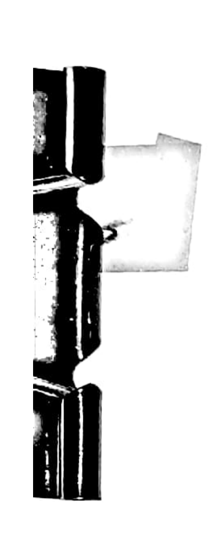
En primer lugar, y ante todo, no se trata al nihilismo como una enfermedad que requiera un diagnóstico y la recomendación de un antídoto. Pero tampoco se ensalza el *pathos* de la finitud como una suerte de baluarte frente a la arrogancia metafísica (Critchley 1997), ni se celebra la indeterminación de la interpretación como una bienvenida liberación del opresivo universalismo del racionalismo ilustrado (Vattimo 1991 & 2004). Tampoco se pretende reafirmar la autoridad de la razón frente al escepticismo y el irracionalismo, ya sea defendiendo a Platón de los estragos provocados por el existencialismo heideggeriano (Rosen 2000) o al hegelianismo de los golpes y las flechas del posestructuralismo francés (Rose 1984). Por último, no intenta ofrecer una genealogía conceptual del nihilismo (Cunningham 2002), una prehistoria crítica de su problemática (Gillespie 1996), ni una perspectiva sinóptica de sus diversas ramificaciones en la filosofía y la literatura de los siglos diecinueve y veinte (Souche-Dagues 1996).

Dos son las premisas básicas en las que se sustenta este libro. En primer lugar, la idea de que el desencantamiento del mundo, entendido como una consecuencia del proceso por medio del cual la Ilustración hizo añicos "la gran cadena del ser" y desfiguró el "libro del mundo", es una consecuencia ineludible de la deslumbrante potencia de la razón y, por ello mismo, representa un estimulante vector para el

descubrimiento intelectual en lugar de un empobrecimiento catastrófico. La obra de Jonathan Israel fue una fuente de inspiración directa para esta idea, y su magistral exposición acerca del papel crucial que ha desempeñado la filosofía en la que posiblemente haya sido (y siga siendo) la revolución intelectual de mayor alcance de los últimos dos milenios, sirve como un correctivo saludable y muy necesario frente a la marea de revisionismo antiilustrado del que ha sido cómplice buena parte de la filosofía del siglo veinte[3]. El desencantamiento del mundo merece ser celebrado como un triunfo de la madurez intelectual, no lamentado como un empobrecimiento debilitante. La segunda premisa básica de este libro es que, contrariamente a lo que Jacobi y tantos filósofos desde entonces han señalado, el nihilismo no es una exacerbación patológica del subjetivismo que lleva a la anulación del mundo y a reducir la realidad a un correlato del ego absoluto, sino, más bien, el corolario inevitable de la convicción realista de que existe una realidad independiente de la mente que, pese a las presunciones del narcisismo humano, se muestra indiferente a nuestra existencia y ajena a los "valores" y "significados" con los que la revestimos para que nos resulte más acogedora. La naturaleza no es nuestro "hogar" ni el de ninguna otra criatura, y ni siquiera puede decirse que sea una progenitora especialmente bondadosa. Los filósofos harían bien en desistir de seguir pronunciado mandatos sobre la necesidad de restablecer la significatividad de la existencia, el sentido de la vida o la concordia rota entre el ser humano y la naturaleza. La filosofía debería ser algo más que un simple bálsamo para aliviar el patético dolor de una autoestima humana herida. El nihilismo no es un dilema existencial sino una oportunidad especulativa. El pensamiento tiene intereses que no coinciden con los de la vida; de hecho, pueden, y así ha ocurrido a menudo, contraponerse a los de esta. Es esta última posibilidad la que trata de investigar este

libro. Las carencias del mismo saltan a la vista y, por desgracia, el desequilibrio entre ambición y capacidad significa que no es todo lo minucioso y exhaustivo que hubiera sido de desear para poder defender de forma convincente su propuesta. Es mucho más lo que se ha de demostrar para que sea posible presentar una argumentación lo bastante sólida como para resistir las réplicas escépticas que las principales premisas del libro sin duda suscitarán. Aun así, los temas que aquí se abordan, aunque sea de forma harto insatisfactoria, se deben entender como una suerte de incursiones preliminares de una investigación que espero desarrollar de forma más detallada en futuros trabajos.

El libro se divide en tres partes. El capítulo 1, "Destruyendo la imagen manifiesta", presenta el tema que domina la primera parte de la obra, mediante la toma en consideración de la distinción que hace Wilfrid Sellars entre las imágenes "manifiesta" y "científica" del "hombre-en-el-mundo". Este capítulo inicial se ocupa a continuación del enfrentamiento ente las pretensiones normativas del discurso psicológico-popular y una ciencia de la cognición emergente que aspira a eliminar por completo la creencia en la "creencia", para de esa forma poder reintegrar la mente en la imagen científica. El capítulo 2 analiza la influyente crítica de la racionalidad científica que llevaron a cabo Adorno y Horkheimer en nombre de una concepción alternativa de la relación entre razón y naturaleza, inspirada en Hegel y Freud. En el capítulo 3, último de la primera parte, se expone la crítica de Quentin Meillassoux al "correlacionismo" que sustenta la tesis kantiano-hegeliana acerca de la relación entre razón y naturaleza, para luego señalar las dificultades que plantea el propio intento de Meillassoux de rehabilitar la intuición matemática. La segunda parte del libro cartografía la "Anatomía de la negación" y se inicia con el capítulo 4, en



donde se examina cómo logra Alain Badiou sortear las dificultades anejas a la apelación de Meillassoux a la intuición intelectual mediante una concepción sustractiva del ser que evita el idealismo de la intuición, pero solo a costa de optar por un idealismo de la inscripción igualmente problemático. El capítulo 5 trata de salir del punto muerto entre el idealismo de la correlación, por una parte, y el idealismo de la intuición matemática, por otra, recurriendo para ello a la obra de François Laruelle, a fin de elaborar un realismo especulativo que opere según una lógica no-dialéctica de la negación. En la tercera y última sección de la obra, se intenta aplicar dicha lógica, comenzando con la reconstrucción crítica que se hace en el capítulo 6 de la función ontológica asignada a la relación entre muerte y tiempo en la obra de Heidegger *Ser y tiempo* y en *Diferencia y repetición* de Deleuze. Finalmente, en el capítulo 7, se retoma la tesis de Nietzsche sobre la superación del nihilismo a la luz de los hallazgos realizados en los capítulos anteriores, para acto seguido proponer una reinscripción especulativa de la teoría freudiana sobre la pulsión de muerte, en la que la sublimación de esta última se ve como la clave para captar el estrecho vinculo existente entre la voluntad de saber y la voluntad de nada.

---

1 Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, tr. Aníbal Froufe, Madrid: Edaf, 2000, 34.

2 Steven Weinberg, *The First Three Minutes*, Londres: Flamingo, 1983, 149.

3 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity*, 1650-1750, Oxford: Oxford University Press, 2001; *Enlightenment Contested: Philosophy. Modernity and the Emancipation of Man*, 1670-1752, Oxford: Oxford University Press, 2006.

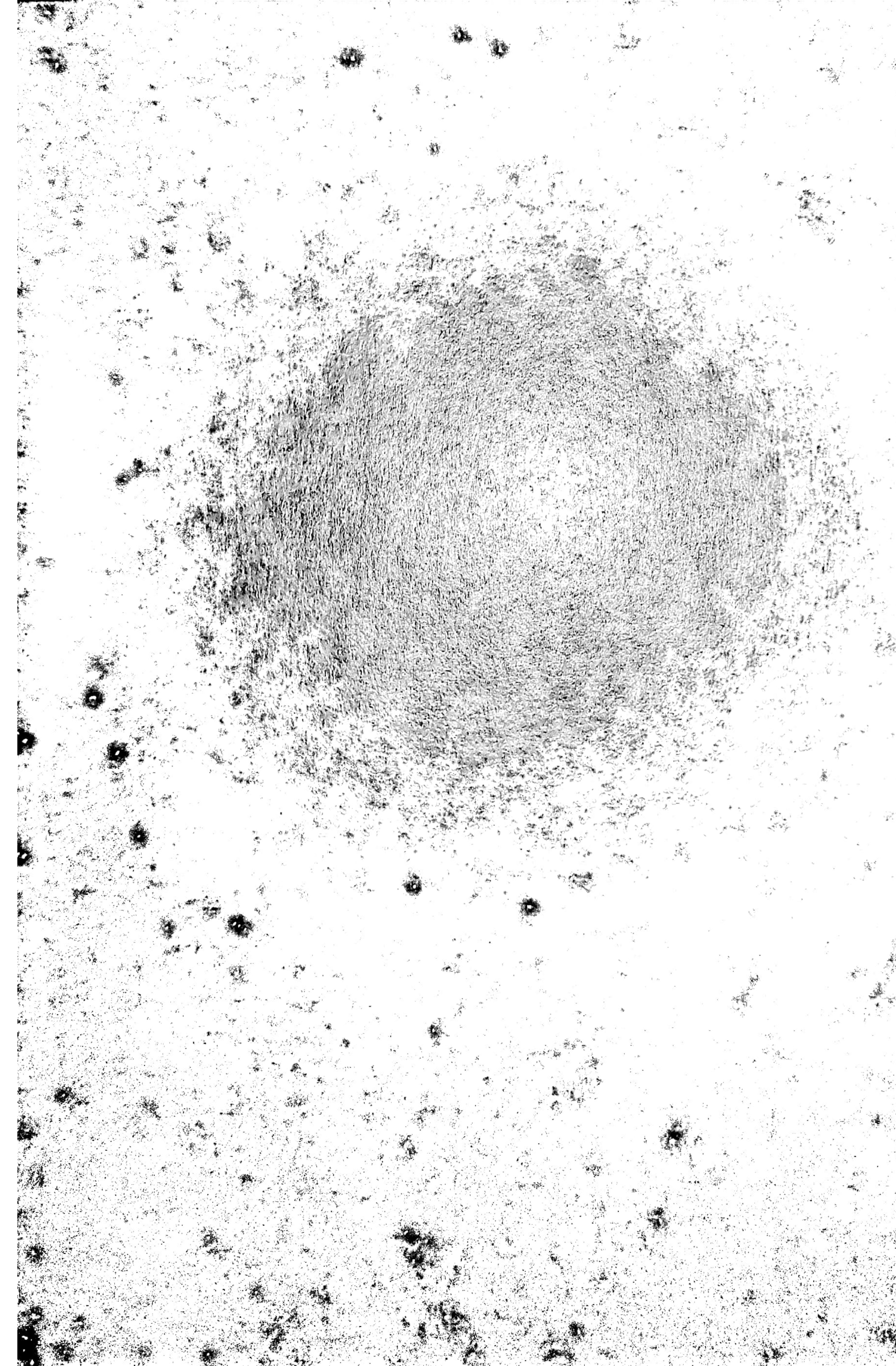


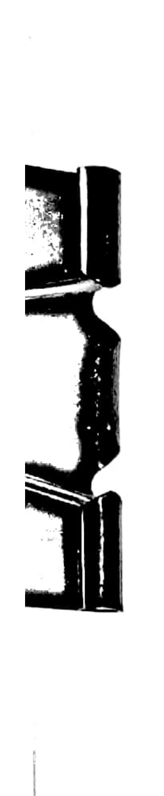
Agradecimientos:

Quisiera expresar mi agradecimiento a Dan Bunyard, Michael Carr, Mark Fisher, Graham Harman, Robin Mackay, Dustin McWherter, Nina Power, Dan Smith, Alberto Toscano, así como a mis colegas del Centre for Research in Modern European Philosophy: Eric Alliez, Peter Hallward, Christian Kerslake, Stewart Martin, Peter Osborne, Stella Sandford. En especial, quisiera dar las gracias a Damian Veal, por su ayuda en la preparación final del manuscrito, y, por encima de todo, a Michelle Speidel. Una versión temprana del capítulo 2 apareció en The Origins and Ends of the Mind ed. R. Brassier y C. Kerslake, Leuven University Press, 2007; una versión abreviada del capítulo 3 apareció en Collapse, Vol.II Febrero 2007; una versión revisada del capítulo 4 sirvió de base para el artículo "Presentation as Anti-Phenomenon in Alain Badiou's Being and Event" en Continental Philosophy Review, Vol. 39, N° 1; finalmente, diverso material perteneciente a las secciones 3 y 4 apareció originalmente en un artículo titulado "Solar Catastrophe" en Philosophy Today, Vol. 47, Invierno 2003.

El editor agradece a Carlos Javier González Serrano y a Manuel Penella Heller sus comentarios críticos a la traducción.

¿Volveremos a vernos?






MATERIA~OSCURA
EDITORIAL



PARTE I

DESTRUYENDO LA IMAGEN MANIFIESTA



1. La *apoptosis* de la creencia[1]

1.1 La imagen manifiesta y el mito de Jones: Wilfrid Sellars

En "Filosofía e imagen científica del hombre"[2], Wilfrid Sellars aventura un diagnóstico muy convincente sobre la problemática situación en que se encuentra la filosofía contemporánea. El filósofo contemporáneo se enfrenta a dos "imágenes" rivales del hombre en el mundo: por un lado, la imagen manifiesta del hombre, según este se ha concebido a sí mismo hasta ahora con la ayuda de la reflexión filosófica; por otro, la imagen científica, una formulación relativamente reciente, aunque en continua expansión, que ve al hombre como un "sistema físico complejo" (Sellars, 1963a:25), una imagen muy distinta de la manifiesta, pero que se puede obtener a partir de varios discursos científicos, entre ellos, los de la física, la neurofisiología, la biología evolutiva y, más recientemente, la ciencia cognitiva. Para Sellars, no obstante, el contraste entre imagen manifiesta e imagen científica no ha de interpretarse en términos de un conflicto entre la ingenuidad del sentido común y la sofisticación de la razón teórica. La imagen manifiesta no pertenece al campo de la inmediatez preteórica. Al contrario, es por sí misma un sutil constructo teórico, "un refinamiento o sofisticación", disciplinado y crítico, del marco originario en cuyos términos el hombre se descubrió a sí mismo como un ser capacitado para

el pensamiento conceptual, en contraposición con aquellos otros seres que carecían de dicha capacidad. Para comprender por qué Sellars describe la imagen manifiesta como un sofisticado logro teórico por derecho propio –un logro tan importante como cualquiera de los avances científicos que se han producido desde entonces– convendrá recapitular el hoy célebre mito de Jones, según lo formuló Sellars.

En su influyente, *El empirismo y la filosofía de la mente*[3], Sellars nos propone una fábula filosófica sobre aquellos a los que llama "nuestros ancestros ryleanos", unas gentes que, pese a haber adquirido el don del lenguaje, carecen de cualquier concepción de los estados y procesos mentales complejos que consideramos la precondición necesaria de todo comportamiento cognitivo sofisticado. Cuando los ryleanos tratan de explicar una conducta humana, *p.ej.* "la cólera", sus recursos se limitan a una serie de términos que tienen a su disposición –*p. ej.* "malhumorado"– que se definen operativamente en relación con circunstancias observables –como "decir barbaridades o despotricar"– las cuales, a su vez, se juzgan suficientes para explicar la conducta observada; "la ira", en este caso. Sin embargo, estos conceptos disponibles y definidos operativamente restringen de forma considerable la gama de actividades humanas que los ryleanos son capaces de explicar. Los medios con los que cuentan no les permiten explicar conductas más complejas. Será en ese momento cuando Sellars introduzca el "mito de Jones" en la fábula. Jones es un genio de la teoría que postula la existencia de unos episodios internos, llamados "pensamientos", que son similares al habla y siguen estrechamente el modelo de los enunciados declarativos observables públicamente. Tales "episodios de pensamiento" poseen las mismas propiedades lógicas y semánticas que sus equivalentes lingüísticos observables públicamente y desempeñan un papel interno similar

al papel discursivo y argumentativo que juega el habla manifiesta. Postular la existencia de tales procesos internos, aun en ausencia de cualquier episodio de habla observable públicamente, hace que toda una serie de conductas humanas hasta entonces inescrutables puedan ser explicadas como el resultado de una secuencia adecuadamente estructurada de estos episodios de pensamiento. Asimismo, Jones postula la existencia de episodios de "sensación" interna que toman como modelo los objetos de percepción externa. Dichas "sensaciones" se entienden como instancias de percepción interna capaces de generar tanto cognición como acción, aun en ausencia de sus equivalentes externos observables. Siguiendo un patrón de razonamiento similar, Jones postula a continuación la existencia de "intenciones", "creencias" y "deseos", entendidos como estados relativamente duraderos de los individuos, que pueden ser invocados como importantes factores causales para explicar diversos tipos de conducta. "Le empujó porque quería matarlo", "Se fue temprano porque creía que la esperaban", "Lo robó porque lo deseaba". El meollo de la teoría de Jones consiste en establecer una relación entre personas y proposiciones que compendie sus episodios de pensamiento internos: Jones enseña a sus coetáneos a explicar las conductas, atribuyendo actitudes proposicionales a las personas mediante oraciones de relativo con enunciados del tipo: "el cree que...", "ella desea que...", "él quiere que...". Aunque aún no se reconozcan como tales, estas actitudes proposicionales han devenido los factores causales decisivos en la nueva teoría sobre la conducta humana propuesta por Jones, una teoría que representa un inmenso incremento de poder explicativo si se compara con su predecesora behaviorista. De ahí en adelante se trata simplemente de que los individuos aprendan a usar esta nueva teoría, no solo a efectos de explicar las conductas ajenas, sino



también para describir las suyas propias: se aprende a percibir episodios de sensación interna diferenciados cualitativamente, del mismo modo que uno aprende a conocerse a sí mismo, atribuyéndose creencias, deseos e intenciones. La teoría se internaliza y se hace propia, como el medio indispensable para describir y articular la estructura de nuestra experiencia de la primera persona. La moraleja filosófica de la fábula de Sellars viene dada por el hecho de que aquellos descendientes de Jones dotados de una mente más filosófica acaban por darse cuenta de que las actitudes proposicionales se relacionan unas con otras según complejas relaciones lógicas de vinculación, implicación y dependencia inferencial, y que la teoría de Jones muestra una estructura notablemente afín a la de los modelos deductivo-nomológicos de las explicaciones científicas. Para estos filósofos (entre los que hay que incluir al propio Sellars), el logro teórico de Jones proporciona la clave que revela la infraestructura racional del pensamiento humano, un pensamiento que cristaliza en la articulación oracional de la atribución de las actitudes proposicionales. "Creencias", "deseos", "intenciones" y otras entidades similares pasan a ser ahora las tipologías psicológicas básicas de las que tiene que dar cuenta toda teoría cognitiva.

Pero ¿cuál es el estatus ontológico de estas entidades psicológicas? Resulta asombroso advertir que, si bien el propio Sellars les atribuye un papel funcional, lo hace precisamente con objeto de dejar abierta la cuestión de su estatus ontológico. Según Sellars, "los episodios [de pensamiento] son en los animales que hacen uso del lenguaje lo mismo que los impactos moleculares en los gases, pero no lo que los fantasmas en las máquinas" (1997:104). Por tanto, lo que pretende sugerir el mito de Jones es que la forma más útil de entender el estatus epistemológico de los "pensamientos"

(en tanto que episodios internos), en relación con las actuaciones verbales públicas y francas, es considerarlo análogo al estatus epistemológico de, por ejemplo, las moléculas en relación con la conducta de los gases observable públicamente. Sin embargo, a diferencia de las moléculas de los gases, cuyas características empíricas concretas se especifican según la legalidad sustancialmente newtoniana de su interacción dinámica, los "pensamientos" del relato de Sellars se presentan como unas tipologías puramente funcionales cuyo estatus empírico/ontológico está aún por determinar.

Por consiguiente, para Sellars, la importancia fundamental de la imagen manifiesta no es tanto ontológica como normativa, en el sentido de que nos procura el marco "dentro del cual nos pensamos mutuamente como individuos que comparten las intenciones comunitarias que proporciona la atmósfera de principios y criterios (sobre todo aquellos que hacen que el discurso dotado de sentido y la propia racionalidad sean posibles) en el seno de la cual vivimos nuestras propias vidas individuales" (Sellars 63a:40). Así pues, la imagen manifiesta, más que catalogar un conjunto de elementos ontológicos indispensables que deberíamos esforzarnos por preservar de la reducción científica, lo que hace es indexar el conjunto de agentes racionales. En relación con esto, el principal componente de la imagen manifiesta, según Sellars, es la idea de las personas como sedes de la agencia intencional. En consecuencia, pese a que la imagen manifiesta constituye un marco teórico "disciplinado y crítico", del que asimismo se podría decir que representa cierto tipo de "imagen científica" –aunque lo sea de un modo "correlacional" en contraposición con otro "postulacional" (Sellars 1963a:7)– no se trata de un marco que podamos aceptar o rechazar a voluntad. Pues, a diferencia de otros marcos teóricos, nos dice Sellars, la imagen manifiesta constituye el

prerrequisito ineludible de nuestra capacidad para concebirnos como seres humanos o, lo que es lo mismo, como personas. "El hombre es ese ser que se concibe a sí mismo en términos de la imagen manifiesta. En la misma medida en que la imagen manifiesta no sobreviva [...], el hombre mismo no sobrevivirá" (Sellars 1963a:18). Lo que hace indispensable nuestra autoimagen manifiesta, concluye Sellars, no son sus garantías ontológicas, en el sentido de que nos diga qué existe en el mundo, sino más bien su valor normativo en su condición de marco que nos permite entendernos a nosotros mismos como agentes racionales volcados en la consecución de diversos objetivos en el mundo. Sin él, simplemente, no sabríamos qué hacer o cómo entendernos a nosotros mismos; de hecho, ya no seríamos capaces de reconocernos como humanos. Por consiguiente, Sellars, haciéndose eco de Kant, concluye que no tenemos más remedio que insistir en que la imagen manifiesta goza de una prioridad práctica, que no teórica, sobre la imagen científica, puesto que proporciona la fuente para la norma de la intencionalidad racional, de la que no podemos prescindir. Por esta razón, la genuina tarea filosófica, según Sellars, consistiría en alcanzar una integración estereoscópica adecuada de las imágenes manifiesta y científica, de tal modo que el lenguaje de la intencionalidad racional enriqueciera la teoría científica para lograr que esta última quede directamente vinculada a los propósitos humanos.

1.2 La instrumentalización de la imagen científica

No debería sorprendernos, por tanto, que la imagen manifiesta siga suministrando el marco fundamental en el seno del cual se desarrolla buena parte del filosofar contemporáneo. No solo engloba "las principales escuelas del pensamiento continental europeo actual" –con lo cual Sellars, que

escribía a principios de los años 60, probablemente hacía referencia a la fenomenología y el existencialismo, si bien ahora cabría añadir la teoría crítica, la hermenéutica y el posestructuralismo– sino también "aquellas tendencias de la filosofía británica y norteamericana que ponen el énfasis en el «sentido común» y el «uso ordinario» [...]. Pues todas estas filosofías pueden interpretarse provechosamente como versiones más o menos válidas acerca de la imagen manifiesta del hombre-en-el–mundo, unas versiones que después pasan a ser consideradas en términos generales una descripción completa y adecuada de lo que el hombre y el mundo realmente son" (Sellars 1963a:8). Pese a sus insalvables diferencias en muchos aspectos, lo que todas estas corrientes filosóficas tienen en común es su hostilidad, más o menos marcada, hacia la idea de que la imagen científica describe "lo que realmente hay" y posee un anclaje ontológico capaz de socavar la autoconcepción manifiesta del hombre como persona o agente intencional. En última instancia, todas las filosofías desarrolladas bajo los auspicios de la imagen manifiesta –tanto si admiten su existencia como si no– están unidas por la convicción común de que "todas las entidades postuladas por la imagen científica [*p.ej.* las partículas elementales, los mecanismos neurofisiológicos, los procesos evolutivos, etc.] son herramientas simbólicas cuya función es orientarnos en el mundo (a la manera de los dispositivos giratorios con los que medimos distancias sobre los mapas), pero que en sí mismas no describen objetos o procesos reales" (Sellars 1963a:32). Esta concepción instrumentalista de la ciencia representa el corolario inevitable de cualquier filosofía que insista en la primacía irrecusable de la autocomprensión manifiesta del ser humano. Así, pese a ser las figuras totémicas de dos tradiciones divergentes en casi todos los aspectos, los dos filósofos "canónicos" del siglo XX, Heideg-

ger y Wittgenstein, comparten la convicción de que la imagen manifiesta goza de un privilegio filosófico con respecto a la imagen científica, y que, de un modo u otro, los distintos tipos de entidades y procesos postulados por la teoría científica se fundan o derivan de nuestra comprensión precientífica "más originaria", ya se interprete esta en términos de nuestro "estar-en-el-mundo" o de nuestra implicación práctica en "juegos de lenguaje". A partir de ese punto, se puede optar o no por dar el pequeño paso ulterior que consiste en denunciar la imagen científica como una excrecencia cancerosa de la imagen manifiesta (un tema al que tendremos ocasión de volver en los capítulos 2 y 3).



Dicho sea en su honor, Sellars se opuso categóricamente a esta instrumentalización de la imagen científica. Pues, como él mismo señaló, el hecho de que la imagen manifiesta goce de una primacía metodológica por su condición de marco original a partir del cual se desarrolló la imagen científica, en absoluto legitima los intentos de atribuirle una primacía sustantiva sobre esta última. En otras palabras, aun cuando la imagen científica siga dependiendo de la imagen manifiesta desde el punto de vista metodológico, ello no socava en lo más mínimo la autonomía sustantiva de la primera en relación con la segunda. Al respecto, convendría señalar (aunque Sellars no lo haga) que interpretar la teoría científica como una eflorescencia del sustrato fenomenológico o/y pragmático más fundamental de nuestro estar-en-el–mundo manifiesto, supone refrendar una forma de reduccionismo filosófico con respecto a la ciencia. Sin embargo, a diferencia de sus tan denostados homólogos científicos, cuyos principios suelen ser bastante explícitos, incluso cuando no pueden llevar a cabo las reducciones que en principio aseguraban poder realizar, los partidarios de este reduccionismo filosófico en relación con la ciencia evitan de forma

harto llamativa trazar los criterios conceptuales en virtud de los cuales las estructuras propias de la imagen científica pueden reducirse al funcionamiento de la imagen manifiesta. Como cabía esperar, quienes se muestran dispuestos a instrumentalizar la imagen científica prefieren guardar silencio sobre el abismo que media entre la trivial aseveración de que la teorización científica sobreviene a la práctica precientífica y la nada trivial demostración que explicaría, por ejemplo, cómo es posible que la mecánica cuántica sea una mera función de nuestra capacidad para empuñar martillos.

Sellars no sucumbió jamás al señuelo de este burdo reduccionismo filosófico y no se cansó de señalar que la filosofía debía resistir todo intento de subsumir la imagen científica en la imagen manifiesta. Al mismo tiempo, Sellars encarecía a los filósofos que se cuidaran de caer en la tentación contraria, que no sería otra que la de reemplazar la imagen manifiesta por la imagen científica. Para Sellars, esta no es una opción valida, puesto que supondría privarnos de aquello que nos hace humanos. Es importante señalar, no obstante, que los propios términos en los que Sellars formuló su ansiada síntesis entre las imágenes manifiesta y científica continúan dando por buena la incorregibilidad de la caracterización de la intencionalidad racional concomitante con la teoría jonesiana sobre la agencia. Sin embargo, es precisamente ese modelo de agencia racional intencional –junto con la recomendación complementaria de que la imagen científica debería mantenerse ligada a aquellos propósitos que se muestren acordes con el funcionamiento de la imagen manifiesta– lo que ponen en entredicho algunos filósofos contemporáneos que se niegan a dejar de lado la imagen científica. Dichos filósofos –desatendiendo obviamente el mandato de Sellars– proponen, en su lugar, que la imagen manifiesta se integre en la imagen científica. Mientras que



para Sellars era precisamente el estatus teórico de la imagen manifiesta lo que garantizaba su autonomía normativa y, por tanto, la imposibilidad de eliminarla como explicación de la naturaleza de la agencia racional, para Paul Churchland, un antiguo alumno de Sellars, que ha admitido de forma explícita la influencia de este[4], la imagen manifiesta es revisable precisamente por tratarse de un logro especulativo corregible que no puede ser aceptado como la explicación definitiva de la "intencionalidad racional". De hecho, según Churchland, no existen garantías de que esta última noción señale alguna realidad independiente del marco teórico concreto que encarna la imagen manifiesta. Aunque no cabe duda de que la imagen manifiesta supuso un logro cognitivo de primer orden en el desarrollo cultural de la humanidad, tampoco se la puede seguir manteniendo a resguardo de todo examen crítico. Y si bien la adopción del lenguaje de la actitud proposicional en los relatos subjetivos parece haber dotado a dicha imagen de un estatus cuasi sacrosanto, confiriéndole un aura de autenticidad inapelable, esto no hace sino oscurecer su estatus inherentemente especulativo. En vista de ello, Churchland nos invita a contemplar la siguiente posibilidad:

> Un juicio introspectivo espontáneo no es más que una instancia de un hábito adquirido de respuesta conceptual ante nuestros estados internos, y la integridad de cualquier respuesta concreta será siempre contingente a la integridad del marco conceptual adquirido (la teoría) en el que se encuadra dicha respuesta. Por consiguiente, nuestra propia certidumbre *introspectiva* de que nuestra mente es el asiento de las creencias y deseos [o de las "intenciones"] puede ser tan errada como lo era la certidum-

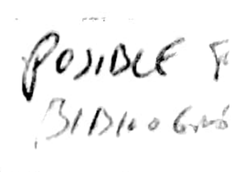
bre visual del hombre clásico según la cual el cielo tachonado de estrellas era una esfera que giraba diariamente.

(P.M. Churchland 1989:3)

Mientras que Sellars creía que la integración estereoscópica de ambas imágenes podía lograrse casando el discurso mecanicista de la causalidad con el lenguaje racional de la intencionalidad, Churchland propone reemplazar por completo este último mediante una mejora neurocomputacional de la imagen científica que permitirá llevar a cabo de forma efectiva la anexión de la imagen manifiesta, obligándonos así a revisar nuestra autocomprensión como agentes racionales autónomos, esto es, como “personas”. Sin embargo, como veremos más abajo, el intento de Churchland de anexionar la imagen manifiesta a la imagen científica va a estar viciado por una tensión epistemológica fundamental. Al igual que Sellars, Churchland rechaza enfáticamente la concepción instrumentalista de la ciencia concomitante con la priorización ontológica de la imagen manifiesta: él mismo se define como un realista científico. Pero, como veremos, su realismo con respecto a la ciencia se ve minado a cada paso por su interpretación pragmatista de la representación.

1.3 Catástrofe cognitiva: Paul Churchland

En su ya canónico trabajo de 1981, “El materialismo eliminativo y las actitudes proposicionales”[5], Churchland resume el Materialismo Eliminativo (ME) de la siguiente manera:



¿Es el materialismo eliminativo?

La tesis según la cual la concepción que nos proporciona el sentido común sobre los fenómenos psicológicos constituye una teoría radicalmente falsa, una teoría tan fundamentalmente defectuosa, que tanto los principios como la ontología de la misma acabarán por ser, no ya arrinconados, sino totalmente desplazados por una neurociencia consumada. Es posible que entonces nuestro entendimiento mutuo, e incluso nuestra introspección, puedan reconstituirse dentro del marco conceptual de esa neurociencia consumada, una teoría de la que cabe esperar que sea mucho más poderosa que la psicología del sentido común, a la que desplazará, y que esté más sustancialmente integrada con las ciencias físicas en general.

(P.M. Churchland, 1989:1)

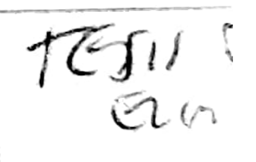


Como era de esperar, la afirmación de que la psicología del sentido común podría ser falsa provocó una alarma considerable, sobre todo (aunque ni mucho menos exclusivamente) entre aquellos filósofos que han dedicado toda su carrera a la tarea de integrar dicha psicología en el ámbito de las ciencias naturales. Así, Jerry Fodor ha señalado: "Si fuera cierto que la psicología intencional del sentido común está destinada a derrumbarse, eso supondría, sin parangón posible, la mayor catástrofe intelectual en la historia de nuestra especie"[6]. Dado que los profesionales de la filosofía de la mente, en términos generales, no suelen caracterizarse por sus proclividades apocalípticas, la afirmación de que uno de los suyos podría tener guardada la herramienta capaz de provocar la "mayor catástrofe intelectual en la historia de nuestra especie", no puede por menos que llamarnos la atención. La filosofía de la mente contemporánea constituye un campo en el que suelen

abundar las polémicas de carácter altamente técnico entre especialistas divididos por sus lealtades a programas de investigación rivales; sin embargo, cuando se trata de la hipótesis eliminativista[7], se diría que lo que está en juego trasciende los límites de dicha disciplina para incidir de forma inmediata en la cultura humana en general. Pues ocurre que lo que Churchland propone no es ni más ni menos que una revolución cultural en toda regla: la reconstrucción de nuestra autoimagen manifiesta a la luz de los nuevos discursos científicos. Lo que está en juego en el caso del ME no es otra cosa que el futuro de la forma en que los seres humanos se entienden a sí mismos.

La formulación que hace Churchland de la hipótesis eliminativista puede resumirse en estos cuatro asertos:

1. La Psicología Popular (PP) es una teoría y, como tal, susceptible de ser evaluada en términos de certeza y falsedad.



2. La PP codifica también un conjunto de prácticas que pueden ser evaluadas en razón de su eficacia práctica en relación con las funciones para las que supuestamente debe servir la PP.

3. La PP demostrará ser irreducible a la neurociencia emergente.

4. La sustitución neurocientífica de la PP dará muestras de poseer una superioridad tanto práctica como teórica sobre su predecesora.

Partiendo de estas premisas, Churchland menciona tres aspectos en los que la PP ha resultado profundamente insatisfactoria:

1. Existe un número considerable de fenómenos para los que la PP no ha sido capaz de proporcionar ni una explicación coherente ni una predicción acertada: *p.ej.* el grado de

fraccionamiento cognitivo que engendran los daños cerebrales, la etiología y tipología exactas de la enfermedad mental, los mecanismos cognitivos específicos involucrados en los descubrimientos científicos y en la creatividad artística.

2. La PP se encuentra estancada desde el punto de vista teórico. Resulta evidente que se ha mostrado incapaz de adaptarse al ritmo cada vez más acelerado de la evolución cultural y de evolucionar en consonancia con los novedosos requisitos cognitivos que imponen las sociedades tecnológicas avanzadas.



3. La PP se encuentra en una posición cada vez más aislada y anómala en relación con el corpus de las ciencias naturales; más concretamente, resulta conceptualmente irreducible al discurso emergente de la neurociencia cognitiva.

Los críticos del ME, por su parte, han respondido a cada uno de estos cargos con toda una batería de estrategias argumentativas. Han negado que la PP sea una teoría en el sentido científico del término y que pueda ser evaluada con criterios de "certeza" o "falsedad", o que se la pueda censurar por su incapacidad para explicar ciertos fenómenos psicológicos anómalos. Han negado asimismo que se encuentre estancada o resulte anacrónica ante la evolución tecnológica, o que se la pueda juzgar de acuerdo con algún nivel superior de eficacia práctica. Por último, han puesto en entredicho el aserto de que la reducción sea la única forma de garantizar la integridad de las ciencias naturales[8].

En lugar de recapitular de forma individual las premisas de Churchland y las objeciones que se le han hecho, tomaré en consideración las hipótesis del ME desde cuatro ángulos distintos: (1) la naturaleza de la alternativa neurocomputacional de Churchland frente a la PP; (2) la acusación de que el ME se refuta a sí mismo; (3) la tensión latente entre

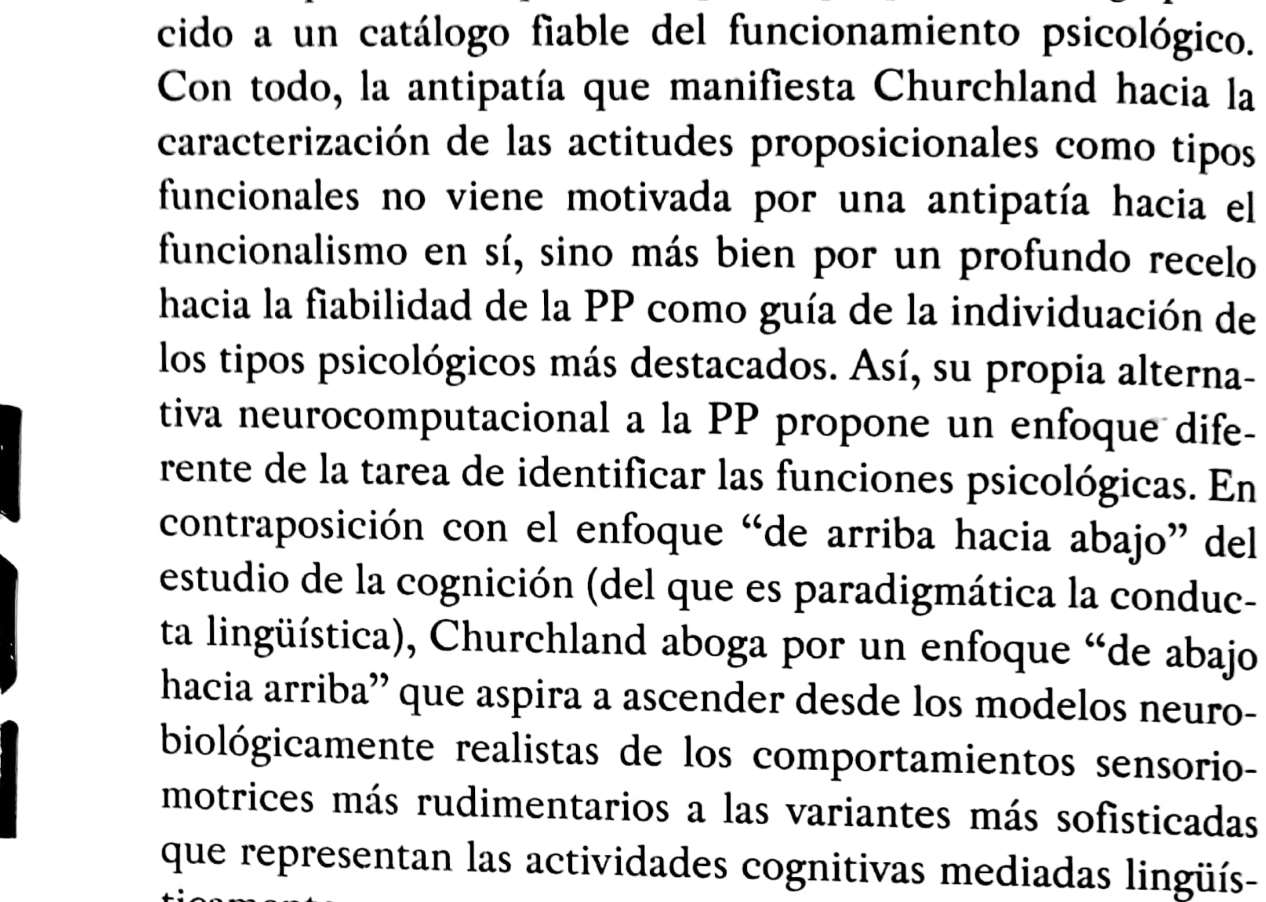
la fidelidad de Churchland al realismo científico y su irrealismo en lo referente a la versión que da la psicología popular de la representación; (4) la acusación de que el ME y, de forma más general, la ciencia reduccionista, es incapaz de dar cuenta de la realidad de la conciencia fenoménica.

1.4 La alternativa neurocomputacional

Churchland define la psicología popular de la siguiente manera:

> La "psicología popular" denota un marco conceptual precientífico, basado en el sentido común, al que todos los seres humanos socializados con normalidad recurren para comprender, predecir, explicar y manipular la conducta de los seres humanos y los animales superiores. Dicho marco incluye conceptos tales como: creencia, deseo, dolor, placer, amor, odio, gozo, miedo, desconfianza, memoria, reconocimiento, cólera, compasión, intención, etc. Encarna, pues, el punto de referencia básico de la naturaleza cognitiva, afectiva e intencional de las personas. Considerado en su conjunto, configura nuestra concepción de lo que es una persona.
>
> (P.M.Churchland 1998b: 3)

Como vimos más arriba, fue Sellars quien sentó las bases para la caracterización que hace Churchland de la PP como una teoría cuasi científica, en la cual la idea de "persona" juega un papel central. Sin embargo, Sellars presentaba las actitudes proposicionales como tipologías funcionales, dejando deliberadamente indeterminado su estatus ontológico. Para Churchland, en cambio, atribuir una eficacia causal



a las tipologías funcionales supone haberlas dotado ya de un estatus ontológico. Lo que le parece problemático no es tanto el papel funcional que se atribuye a los tipos psicológicos como la premisa de que la PP pueda proporcionar algo parecido a un catálogo fiable del funcionamiento psicológico. Con todo, la antipatía que manifiesta Churchland hacia la caracterización de las actitudes proposicionales como tipos funcionales no viene motivada por una antipatía hacia el funcionalismo en sí, sino más bien por un profundo recelo hacia la fiabilidad de la PP como guía de la individuación de los tipos psicológicos más destacados. Así, su propia alternativa neurocomputacional a la PP propone un enfoque diferente de la tarea de identificar las funciones psicológicas. En contraposición con el enfoque "de arriba hacia abajo" del estudio de la cognición (del que es paradigmática la conducta lingüística), Churchland aboga por un enfoque "de abajo hacia arriba" que aspira a ascender desde los modelos neurobiológicamente realistas de los comportamientos sensoriomotrices más rudimentarios a las variantes más sofisticadas que representan las actividades cognitivas mediadas lingüísticamente.



En consonancia, Churchland propone reemplazar la PP y su concepción de la cognición como un medio intrínsecamente lingüístico, estructurado a través de una "danza oracional" de actitudes proposicionales, por un nuevo modelo que haga uso de los recursos de la neurociencia conexionista. Según este nuevo paradigma, la cinemática interna de los procesos cognitivos halla expresión en patrones de activación que cruzan las poblaciones de neuronas, en contraposición a las estructuras articuladas oracionalmente, mientras que sus dinámicas residen en transformaciones de vector a vector accionadas por configuraciones aprendidas de conexión sináptica, en contraste con las inferencias deductivas

gobernadas por relaciones de implicación lógica de una oración a otra. Así, mientras que la unidad básica de representación del cerebro es el vector de activación, su operación computacional fundamental es la transformación vector-a-vector, tal y como opera en las configuraciones de activación neuronal. Lo crucial, según este paradigma, es que una "teoría" ya no se entiende como un sistema lingüístico-formal de proposiciones conectadas entre sí por relaciones de implicación lógica, sino que se trata más bien de una determinada partición del espacio vectorial en una multiplicidad de divisiones y subdivisiones prototípicas en relación con unos *inputs* reiterados típicamente.

Conviene poner de relieve, sin embargo, que, pese a reclamar para sí un grado mayor de plausibilidad biológica, el nuevo modelo cognitivo, al que se conoce como Activación Vectorial Prototípica (AVP), no deja de ser una idealización computacional. Al respecto, perpetúa la distinción funcionalista entre tipos psicológicos y su instanciación material. Pero frente al funcionalismo tradicional, que modelaba dicha distinción en términos de la diferencia entre un estado computacional abstracto (caracterizado como una suerte de estado de máquina de Turing) y su instanciación biofísica, en este caso se configura más bien en términos de la distinción entre el espacio de pesos y el espacio vectorial. Mientras que la configuración del peso determina exclusivamente la partición del espacio vectorial, será tan solo este último el que haya de identificarse con la teoría o el esquema conceptual en cuyos términos una red representa el mundo. Así pues, será mediante la adquisición de una determinada configuración del espacio de pesos sináptico como el cerebro llegará a alcanzar una determinada partición prototípica de su espacio de activación vectorial. Y es esta partición del espacio vectorial, más que la configuración de los pesos sinápticos, lo que

proporciona el índice funcional para la teoría en cuyos términos el cerebro representa el mundo. En palabras del propio Churchland:

> Las personas reaccionan ante el mundo de forma similar, no porque las configuraciones de pesos subyacentes sean muy similares en una comparación de sinapsis a sinapsis, sino más bien porque sus espacios de activación están divididos de manera similar. Del mismo modo que los árboles pueden ser similares a grandes rasgos en su perfil físico, los cerebros pueden ser similares a grandes rasgos en su perfil funcional, a la vez que altamente idiosincrásicos en la miríada de detalles de su arborización.
>
> (P.M.Churchland 1989;234)



Llegados a este punto, conviene señalar que las afirmaciones de Churchland en el sentido de que su modelo posee un mayor grado de realismo biológico no han dejado de ser objeto de cuestionamiento. Churchland aduce una relación de "semejanza" entre estas supuestas redes neuronales y la estructura del cerebro, pero no especifica en qué consiste esa relación o qué criterio se sigue para establecer dicha semejanza. La pretendida "analogía" entre las unidades de una red y las neuronas de un cerebro no proporciona ninguna garantía de que la instanciación de un prototipo vectorial en la red será isomorfa con la instanciación de un tipo psicológico en el cerebro. Además, la unificación de las categorías psicológicas sigue siendo autónoma en relación con el nivel neurobiológico. John Marshall y Jennifer Gurd[9], por su parte, han señalado que las patologías revelan fraccionamientos de la funcionalidad psicológica que determinan ciertas restric-

ciones a la organización de la función cognitiva. Los desórdenes conductuales indexan categorías funcionales que están sujetas a diferentes instanciaciones neurológicas: distintas etiologías físicas pueden dar lugar a los mismos desórdenes cognitivos. Así pues, aun cuando resulta innegable que la función cognitiva está ligada a la estructura neurológica, no puede reducirse a ella sin más. Por tanto, si bien Churchland está sin duda en lo cierto al hacer hincapié en la conveniencia de adoptar un enfoque de abajo hacia arriba en la investigación psicológica, para llevarlo a cabo tiene que hacer frente a dos dificultades.

Primero: la "semejanza" empírica entre cerebros y redes neuronales no garantiza que estas últimas sean intrínsecamente superiores a otros modelos cognitivos menos "realistas" desde el punto de vista neurológico. Porque lo que está en cuestión aquí es la naturaleza del criterio apropiado para determinar qué es "lo realista": ¿debería tratarse de un criterio neurobiológico? ¿O más bien psicológico? Churchland no puede limitarse a dar por sentado que necesariamente exista un solapamiento entre ambos.

Segundo: en ausencia de una comprensión adecuada de la naturaleza exacta de la correlación entre función psicológica y estructura neuronal, cualquier supuesta semejanza que pueda haber entre la arquitectura neural y la arquitectura de redes no arroja ningún tipo de luz sobre la relación entre esta última y la arquitectura funcional abstracta de la cognición. En relación con la arquitectura de redes, aunque un cierto grado de plausibilidad biológica sea deseable, los datos empíricos no bastan por sí solos a la hora de identificar las características funcionales más destacadas de la cognición[10].

No profundizaremos más en este tema por el momento. Pero ahora debemos tomar en consideración una objeción

aún más grave que a menudo se esgrime en contra del ME: que su propia formulación es esencialmente incoherente.

1.5. La "paradoja" del eliminativismo



Sellars fue con toda probabilidad el primer filósofo que distinguió en la estructura lógica del discurso de la psicología popular, con sus relaciones de implicación inferencial, lo que desde entonces se ha enarbolado como estandarte de la irreductibilidad de la PP a las explicaciones neurobiológicas o físicas: las adscripciones de creencias o deseos inscriben los *explananda* dentro de un espacio de razones normativo (conceptual) que no puede reducirse al espacio de causas naturales (materiales). Esta supuesta distinción entre el pretendido carácter racional-normativo del discurso de la PP y los factores meramente "causales-materiales" invocados en la explicación reduccionista ha hecho que muchos filósofos sientan la tentación de atribuir al marco de la PP un estatus cuasi trascendental y, por lo tanto, necesariamente imposible de eliminar. De hecho, la idea de que la PP es necesariamente imposible de eliminar por razón de su estatus cuasi trascendental ha dado lugar al que seguramente sea el intento más conocido de llevar a cabo una "refutación" en toda regla del ME. Consideremos el siguiente argumento: el materialismo eliminativo sostiene que no existen las "creencias" (o el "significado", de manera más general). Pero, para hacerlo, ha de creer en lo que sostiene (o conferir un "significado" a lo que dice). Así pues, su creencia en la no existencia de creencias es en sí misma un ejemplo de creencia, del mismo modo que la inteligibilidad de su aserto de que eso que llamamos significado no existe se basa en la realidad de ese significado que dice negar. En consecuencia, el defensor del ME es culpable de incurrir en una contradicción performativa[11]. Es

importante darse cuenta de por qué este intento de acusar al eliminativismo de ser contradictorio resulta dudoso desde un punto de vista puramente lógico, a la par que sospechoso desde una perspectiva filosófica más amplia. No cabe duda de que, desde un punto de vista puramente formal, la lógica del argumento del ME parece ajustarse a la bien conocida estructura de la prueba mediante *reductio ad absurdum*: se supone Q (el marco de suposiciones de la PP), luego se argumenta de forma legítima a partir de Q y algunas premisas empíricas suplementarias (que describiremos más abajo), para llegar a la conclusión no- Q, y finalmente se concluye no- Q por el principio de la *reductio*. No se aprecia ninguna anomalía obvia o palmaria en ello. Cualquiera que desee acusar de autorrefutativo al eliminativismo recurriendo a una estratagema de este tipo, debería mostrarse más cauteloso, no vaya a ser que acabe condenando todos los argumentos por *reductio ab absurdum* sobre la base de que también en ellos se empieza por asumir aquello que se quiere refutar. Para que la objeción contra el ME basada en la idea de la "autorrefutación" fuera válida, su alcance debería ser de una amplitud tal que permitiera invalidar de forma satisfactoria todos los argumentos que recurren a la *reductio* por considerarlos necesariamente incoherentes. Aun cuando esto resultara ser posible (si bien es bastante dudoso que lo sea) ciertamente no hay nada en este intento de refutación, tal y como se presenta, que permita vislumbrar el más mínimo indicio de cómo podría hacerse tal cosa. Por consiguiente, existen muy fundadas razones para sospechar que el fallo reside en el argumento de la "autorrefutación" contra el ME más que en la propia argumentación mediante *reductio* del ME (*cf.* P.M. Churchland 1998b:28.30).

En realidad, el acto de prestidigitación presente en este intento de "refutación" hay que buscarlo en el segun-

do paso, más concretamente, cuando se afirma que "la creencia eliminativista en la no existencia de creencias es en sí misma un ejemplo de creencia, del mismo modo que la inteligibilidad de su aserto de que eso que llamamos significado no existe se basa en la realidad de ese significado que dice negar". Ocurre que la inteligibilidad del ME, de hecho, no depende de la realidad de la "creencia" y del "significado" así interpretados. Pues es precisamente la afirmación de que las "creencias" proporcionan la forma necesaria del contenido cognitivo y de que el "significado" proposicional es el medio necesario para el contenido semántico lo que el eliminativismo niega. Por lo tanto, lo que Churchland afirma no es que no exista eso que llamamos "significado", sino que nuestra experiencia espontánea de comprender lo que queremos "significar" en términos de las actitudes proposicionales de la PP no proporciona una guía fiable para captar lo que él denomina "la cinemática y dinámicas subyacentes" al significado. Según la alternativa neurocomputacional que Churchland contrapone a la PP:

> Cualquier oración declarativa a la que un hablante daría confiadamente su aprobación no es más que una proyección unidimensional –a través de las lentes compuestas de las áreas de Wernicke y Broca hasta la idiosincrásica superficie de la lengua del hablante– del "sólido" tetra o pentadimensional que es un elemento en su genuino estado cinemático. En su condición de proyecciones de esa realidad interior, tales oraciones contienen sin duda información muy significativa en relación con dicha realidad y, por lo tanto, están capacitadas para actuar como elementos en un sistema de comunicación. Sin embargo, al

> tratarse de proyecciones subdimensionales, no reflejan sino una estrecha franja de la realidad proyectada. Y por consiguiente, no están capacitadas para representar la realidad más profunda en todos sus aspectos relevantes desde el punto de vista cinemático, dinámico e incluso normativo.
>
> (P.M.Churchland 1989: 18)

Más adelante veremos los problemas que causará a Churchland la alusión a un aspecto "normativo" en relación con estas dinámicas multidimensionales. No obstante, en este momento, lo que conviene retener de este pasaje es lo siguiente: Churchland no está afirmando sin más que eso que llamamos significado no existe –una impresión errónea que favorecen, admitámoslo, algunas de sus formulaciones más descuidadas– sino más bien que las "creencias" (como "que la PP es falsa") y las "proposiciones" (como "la PP es falsa") son posibles debido a unas representaciones cuya compleja estructura multidimensional no queda reflejada adecuadamente en la estructura de una actitud proposicional del tipo creencia y cuya semántica subyacente no puede compendiarse mediante oraciones. La disputa entre la PP y el ME concierne a la naturaleza de las representaciones, no a su existencia. El ME propone una versión alternativa de la naturaleza de las representaciones; no forma parte de sus atribuciones negar que tales representaciones ocurran.

En última instancia, el argumento contrario al ME basado en su supuesta "autorrefutación" incurre en la falacia de la petición de principio, algo que queda inmediatamente de manifiesto si nos fijamos en lo fácil que sería adaptarlo para impedir la sustitución de cualquier marco conceptual mediante el recurso de trascendentalizar de

forma espuria cualquier principio o principios explicativos que en un momento dado gocen de un monopolio en dicho marco. Patricia Churchland da el siguiente ejemplo, en el que un defensor del vitalismo intenta refutar el antivitalismo siguiendo una táctica similar: "El antivitalista afirma que no existe nada parecido a un espíritu vital. Pero si su afirmación es cierta, el hablante no puede estar animado por el espíritu vital. Y por consiguiente, debe estar muerto. Pero si está muerto, su afirmación no es más que una sucesión de ruidos sin sentido, carentes de razón y de verdad"[12]. Aquí, como antes, el propio criterio de inteligibilidad cuya pertinencia se pone en cuestión a la hora de comprender determinado fenómeno –"la vida" en este caso, "el significado" en el anterior– se evoca con objeto de desestimar el cuestionamiento que se hace del mismo. Pero, así como el antivitalismo no niega la existencia de los diversos fenómenos que se agrupan bajo la rúbrica, "vida", sino más bien una determinada manera de explicar qué es lo que todos tienen en común, el ME tampoco niega la realidad de los fenómenos subsumidos bajo la rúbrica "significado" (o "conciencia"), sino una forma específica de explicar sus rasgos característicos.



Obviamente, la afirmación clave aquí es que las posibilidades de "inteligibilidad" (o "comprensión cognitiva") no pueden quedar recogidas, ni exhaustiva ni exclusivamente, por medio de un registro conceptual específico y, menos aún, por ese sentido común preteórico y supuestamente intuitivo. A este respecto, lo que Churchland quiere decirnos, siguiendo en esto a Sellars, es que el registro de inteligibilidad acorde con lo que consideramos "sentido común preteórico", sobre todo en lo referente a nuestra propia autocomprensión, se encuentra saturado de teoría, pero que estamos tan familiarizados con ella desde hace tanto tiempo que su carácter

especulativo se ha vuelto invisible para nosotros. Aunque la ciencia ha enriquecido inmensamente nuestra comprensión de los fenómenos mediante unas técnicas y unos recursos completamente ajenos al sentido común, a medida que dichos recursos, en el transcurrir de la investigación sobre la naturaleza de la mente, comienzan a desplegarse en ámbitos que nos tocan muy de cerca, empiezan a invadir un campo de fenómenos que hasta hace poco se habían considerado fuera del campo de la ciencia; en particular, aquellos fenómenos que se encuadran bajo la rúbrica del "significado", el cual, para muchos filósofos, guarda la llave de la comprensión de lo que nos hace humanos. De lo que se trata, por tanto, es de saber si la ciencia, como insisten en decirnos estos filósofos, es por su propia constitución incapaz de proporcionar una explicación satisfactoria de lo que entendemos por "significado" o si, por el contrario, es más bien la autoridad de nuestras intuiciones precientíficas sobre el "signifcado" y la "significatividad" la que debe ser puesta en entredicho. En las controversias que se desarrollan en torno al tema del ME es importante disociar estas cuestiones más amplias, referidas al asunto de la prioridad cognitiva en la relación entre el alcance de las explicaciones científicas y la autoridad de nuestra autocomprensión precientífica, de aquellas otras más limitadas que conciernen a la consistencia interna específica del propio ME. Como veremos, las vicisitudes de este último no reivindican necesariamente a quienes defienden la otra opción.

1.6 De lo superempírico a lo metafísico

El problema más grave al que ha de enfrentarse la versión de Churchland del ME reside en la tensión latente entre su compromiso con el realismo científico, por un lado, y su adhesión a un naturalismo metafísico, por otro. Para

entender por qué es así, será necesario comprender la relación a dos niveles que se da entre el paradigma AVP de Churchland y las explicaciones lingüístico-formales y psicológico-populares a las que aspira a reemplazar. Por una parte, Churchland postula explícita y empíricamente la excelencia explicativa del modelo AVP sobre la base de lo que denomina sus "virtudes superempíricas": simplicidad conceptual, unidad explicativa y cohesión teórica (P.M. Churchland 1989: 139-151). Por otra parte, dicha excelencia, implícita y metafísicamente, se presupone garantizada *a priori* por una fundamentación adaptacionista que da cuenta de la congruencia entre representación y realidad.

Así, aunque el modelo cognitivo AVP de Churchland mantiene explícitamente su carácter representacional –en el que las actitudes proposicionales son sustituidas por prototipos vectoriales– se trata de un modelo en cuyo seno la representación ha dejado de operar bajo la tutela normativa de la verdad–como-correspondencia. En lugar de la verdad, Churchland propone que la distinción entre las distintas teorías se haga sobre la base de las virtudes superempíricas de simplicidad ontológica, coherencia conceptual y poder explicativo: "Tal y como yo lo veo, pues, virtudes como la simplicidad ontológica, la coherencia y el poder explicativo se encuentran entre los criterios más básicos de los que hace uso el cerebro para reconocer información, para distinguir la información del ruido" (P.M.Churchland 1989:147)[13]. Pero, como consecuencia de ello, Churchland se ve obligado a atribuir distintos grados de adecuación neurocomputacional entre la representación y lo representado sin reintroducir una diferencia sustantiva entre tipos verdaderos y falsos de representación. Pues, a la luz de lo que él mismo sostiene, no hay diferencias sustantivas, es decir, ontológicas, entre las diversas teorías: todas ellas, incluyendo la PP, consisten en una deter-

minada partición del espacio de activación vectorial de un cerebro[14]. Aun así, se aprecia una tensión evidente entre la insistencia de Churchland en que las teorías se distingan unas de otras atendiendo tan solo a sus diferentes grados de virtud superempírica, antes que al tipo representacional, y su convicción de que el paradigma AVP, que nos revela esa estructura neurocomputacional subyacente común a todas las representaciones, posee tal grado de superioridad frente a la PP en materia de virtudes superempíricas que hace ineludible la eliminación de esta última. Por ello, las razones que esgrime Churchland en defensa del eliminativismo oscilan entre la afirmación de que se trata ante todo de una cuestión de conveniencia empírica[15] y otro argumento que parece apuntar hacia la necesidad lógica de eliminar la PP, alegando la intrínseca superioridad metafísica del modelo de la AVP. Es esta tensión entre las manifestaciones de humildad empírica del eliminativismo y sus inconfesadas presunciones metafísicas lo que nos proponemos analizar de forma más detallada a continuación.

Por un lado, dado que ideas "semántico-populares" como "verdad" y "referencia"[16] no actúan ya como garantes de la adecuación entre "representación" y "realidad", a diferencia de lo que sucedía en la aceptación, predominantemente psicológico-popular, de la adecuación teórica –en donde esta última se entiende como un conjunto de correspondencias palabra-mundo– puede decirse que en gran medida todos los paradigmas teóricos son iguales desde una perspectiva neurocomputacional. Son iguales en la medida en que en una partición del espacio vectorial no hay nada que por sí mismo pueda servir para explicar por qué una teoría es mejor que otra. Todas han de ser evaluadas atendiendo exclusivamente a sus virtudes superempíricas, a saber, según el mayor o menor grado de eficiencia con el que



permitan al organismo adaptarse satisfactoriamente al entorno. En otras palabras, si todas "las teorías" son instancias de activación vectorial, y si el paradigma AVP –al que según Churchland se reducen todos los demás paradigmas– prescinde de la idea de "verdad" teórica, entonces nos vemos obligados a sostener que las teorías han de ser juzgadas pragmáticamente según el mayor o menor grado de eficiencia adaptativa, gracias al cual el organismo es capaz de prosperar:



> Si hemos de reconsiderar la idea de la verdad como objetivo o fruto de la actividad cognitiva, creo que también deberíamos reconsiderar su aplicabilidad en todos los ámbitos [...] Es decir, si tenemos que alejarnos de las formulaciones más ingenuas del realismo científico, deberíamos avanzar hacia el pragmatismo y no hacia el instrumentalismo positivista [...] no es nada obvio que la verdad sea el fruto primario o primordial de la actividad [cognitiva]. Su función parecería ser más bien la gestión de una puesta a punto cada vez más precisa de la conducta del organismo.
>
> (P.M.Churchland 1989: 149-150)

Así pues, Churchland se muestra totalmente explícito a la hora de explicar por qué considera que el paradigma cognitivo del AVP es "mejor" que sus rivales de corte psicológico-popular, y propone una fórmula muy precisa para evaluar la excelencia teórica. La excelencia general de una teoría se mide según virtudes puramente pragmáticas: la máxima cohesión explicativa junto con la máxima heterogeneidad empírica, obtenidas ambas mediante un mínimo gasto conceptual.

Una teoría es mejor que otra si ofrece una mayor cohesión teórica junto a una mayor unidad explicativa, a la vez que hace uso de menos medios conceptuales para sintetizar un conjunto de datos más amplio.

Pero el problema para Churchland es que sigue estando muy poco claro de qué modo exactamente el grado de eficiencia adaptativa de un organismo, según lo revela la medida en la que su representación del mundo exhibe las virtudes superempíricas de simplicidad, unidad y coherencia, podría llegar a "leerse" alguna vez a partir de la microestructura neurocomputacional de su cerebro. ¿En qué sentido exactamente se puede decir que virtudes teóricas como la simplicidad, la unidad y la coherencia son necesariamente concomitantes a nivel neurológico con la conducta reproductora ventajosa de un organismo? Churchland se limita a estipular que tales virtudes representan ya un rasgo de la arquitectura funcional del cerebro, sin ofrecer nada que pueda servir de argumento sobre cómo y por qué la configuración aprendida de una red neuronal en el espacio de peso sináptico se ve necesariamente constreñida por los imperativos de unidad, cohesión y simplicidad. De hecho, Churchland aduce con frecuencia datos empíricos que parecen sugerir más bien lo contrario; véase, por ejemplo, su debate sobre las formas en las que una red puede dejar de aprender al quedar atrapada dentro de un mínimo meramente local en su gradiente de error global (P.M. Churchland 1989: 192-194). Tal vez la reticencia de Churchland a este respecto sea una cuestión de simple cautela. Pues lo cierto es que, para defender la necesidad neurocomputacional de las virtudes superempíricas, tendría que demostrar que en efecto estas son estrictamente limitaciones teóricas de información, intrínsecas al proceso de codificación vectorial, en contraposición con lo que serían unas consideraciones regulatorias extrínsecas impuestas de forma contingente a la

red en el curso de su interacción con el entorno. Sin embargo, al adoptar esta línea argumental, se ve de inmediato enfrentado a una elección entre dos opciones nada atractivas.

La primera alternativa se deriva de forma ineludible del hecho de que, como el propio Churchland reconoce, el proceso de transducción de información por medio del cual el cerebro procesa los estímulos entrantes queda delimitado físicamente por los límites del organismo. Más allá de estos límites se halla el mundo. Así pues, si Churchland trata de integrar las virtudes superempíricas en el proceso neurocomputacional, echando la actividad codificadora del cerebro fuera de los límites físicos del organismo para que se conviertan en rasgos constitutivos del mundo, se verá forzado a adoptar la incómoda postura de tener que aseverar que el mundo físico posee una constitución neurocomputacional. Dado que para Churchland la percepción y la concepción son neurocomputacionalmente continuas, el resultado es una suerte de idealismo empírico: el cerebro representa el mundo pero no puede verse condicionado por el mundo a su vez porque este "ya habrá estado siempre" representado de manera neurocomputacional. El resultado, pues, es un rotundo idealismo por el cual el cerebro constituye el mundo físico sin que sea posible explicar cómo se vuelve el cerebro parte del mundo y ni siquiera cómo pudo el mundo generar originalmente el cerebro.



En lugar de tratar de alcanzar una reducción neurocomputacional de las virtudes superempíricas, proyectando la actividad codificadora del cerebro al mundo circundante, la otra alternativa que se le presenta a Churchland es renunciar a la idea de que existe un límite físico absoluto entre el mundo y la información, según ha quedado codificada ya por las particiones vectoriales prototípicas del cerebro, para que de esa forma el mundo físico pueda alcanzar el "interior" del

cerebro, permitiendo así que una realidad física preconstituida desempeñe un papel intrínseco en la actividad neurológica. Pero al ensanchar de esta manera el foco de su visión epistemológica, Churchland se vería obligado a abandonar el dualismo representacionalista entre cerebro y mundo, así como a renunciar a su perspectiva deliberadamente neurocéntrica, para adoptar en su lugar una perspectiva más global o metaneurológica o, lo que es lo mismo, metafísica. Claramente, sin embargo, tal viraje amenazaría con socavar la distinción categórica entre procesador y procesado, entre red y mundo, que tan fundamental es para el modelo de Churchland. Dado que esta distinción subyace al compromiso de Churchland con el reduccionismo neurobiológico y respalda todos sus argumentos a favor del eliminativismo, no cabe esperar que esta alternativa le resulte más atractiva que la primera.

Así pues, Churchland no puede llevar a cabo una reducción neurocomputacional de las virtudes superempíricas sin engendrar un idealismo neurológico, como tampoco puede reintegrar el cerebro neurocomputacional en el ámbito más amplio de las virtudes superempíricas sin abandonar por completo el eliminativismo. No obstante, solo como hipótesis, dejemos a un lado por el momento la primera de estas dos dificultades y supongamos que Churchland se las arregla para pergeñar una reducción satisfactoria y no idealizada de las virtudes superempíricas. El problema entonces sería que, al argüir que la simplicidad, la unidad y la coherencia son rasgos funcionales constitutivos de la neuroanatomía del cerebro, Churchland se encontraría a un resbaladizo paso de afirmar que los cerebros representan el mundo correctamente por mera necesidad evolutiva, *i.e.* que sus representaciones son necesariamente "verdaderas". Por desgracia, este es precisamente el tipo de aserto al que Churchland había

jurado renunciar: "A la selección natural no le preocupa si un cerebro tiene o tiende a tener creencias verdaderas, siempre y cuando el organismo dé muestras fehacientes de poseer una conducta reproductiva ventajosa" (P.M. Churchland 1989:150).

En consecuencia, todo gira en torno a la cuestión de si las virtudes superempíricas son una precondición o un subproducto de "la conducta reproductiva ventajosa" del organismo. Churchland sostiene implícitamente lo primero, sobre la base de lo que aparenta ser un tipo de idealismo neurocomputacional latente, mientras que toda la evidencia empírica (*i.e.* evolutiva) disponible parece apuntar más bien a lo segundo y, por lo tanto, a una explicación de la representación menos neurocéntrica. Desde esta segunda perspectiva, que las redes exitosas tiendan efectivamente a manifestar estas características superempíricas como un dato de evidencia empírica es algo generalmente aceptado, pero se trata de un hecho de etología cognitiva o, lo que es lo mismo, un hecho que solo cobra sentido dentro del ámbito macrofísico de la biología evolutiva y en el contexto de la relación entre el organismo y el entorno, más que un hecho que se dé dentro del ámbito microfísico o meramente teórico-informacional del funcionamiento neurocomputacional del cerebro. Que el hecho macrofísico tenga su análogo en el ámbito microfísico, que el imperativo etológico esté codificado neurológicamente, es exactamente lo que cabría esperar tras haber dejado en suspenso la premisa de que existe una escisión representacional absoluta entre las dimensiones micro y macrofísicas, a la vez que se ha aceptado la medida en que ambas han de permanecer no solo colindantes físicamente sino ligadas por una presuposición recíproca.



Así pues, por sí misma, la codificación neuro-computacional de las virtudes supempíricas no basta para vindicar a

Churchland. Esto es así porque la explicación de Churchland se basa en la premisa idealista de que la representación neurocomputacional es la precondición necesaria del éxito adaptativo o, lo que es lo mismo, de que la función neurocomputacional determina la etología evolutiva. Por consiguiente, y en ausencia de un relato que, sin caer en la petición de principio, explique la forma en que los hechos macrofísicos relativos a la etología evolutiva sobrevienen a hechos microfísicos relacionados con el funcionamiento neurocomputacional del cerebro, se diría que las virtudes superempíricas a las que recurre Churchland para distinguir entre unas teorías y otras deben mantener su consideración de características extraneurológicas, unas características que solo se revelan en el curso de un análisis etológico de la conducta cognitiva del organismo en el mundo, más que por medio de un análisis neurológico de la microestructura del cerebro.

Consecuentemente, la tensión entre las declaraciones de humildad empírica del eliminativismo y sus pretensiones metafísicas latentes se manifiesta cuando queda claro que las virtudes pragmáticas o superempíricas en cuyos términos nos propone Churchland que distingamos entre unas teorías y otras no pueden explicarse desde una perspectiva exclusivamente neurocomputacional. Las virtudes súperempíricas parecen escapar a la autoridad neurocéntrica de la economía neurocomputacional. Y es precisamente al intentar encontrarles acomodo, cuando Churchland, de forma inadvertida, comienza a alejarse de las premisas estrictamente empíricas que proporcionan al eliminativismo su razón de ser naturalista para inclinarse hacia una postura metafísica en la que el modelo AVP empieza a adquirir todos los rasgos de un apriorismo metafísico. En consecuencia, el tenor del argumento a favor de la eliminación de la PP pasa de la evaluación empírica al imperativo metafísico.

Pues es de suponer que si Churchland estuviera en lo cierto al mantener que las virtudes superempíricas de simplicidad ontológica, coherencia conceptual y poder explicativo se encuentran, según sus propias palabras, "entre los criterios más básicos de que hace uso el cerebro para reconocer información, para distinguir la información del ruido", habría que deducir que un marco conceptual tan barroco, tan confuso y tan supuestamente incoherente como el de la PP tendría que haber sido eliminado por simple rutina evolutiva, y Churchland podría haberse ahorrado las molestias de militar con tanta brillantez en favor de su sustitución. Si las virtudes superempíricas estuvieran especificadas endógenamente y fueran intrínsecas a la microestructura neurocomputacional del cerebro, debería ser una mera cuestión de imposibilidad neurofisiológica que un organismo incorporara una teoría que careciera por completo de dichas virtudes.



Paradójicamente, es el supuesto eliminativista de que estas virtudes están intrínsecamente codificadas en la microestructura cognitiva del cerebro lo que acaba por reducir de forma considerable la amplitud del grado de diferenciación superempírica entre teorías, socavando en última instancia la fuerza del argumento contra la PP. Así pues, por más que la incisiva crítica de Churchland contra las filosofías que se empeñan en otorgar un carácter trascendente a la PP, convirtiéndola en un *sine qua non* epistemológico, esté plenamente justificada, se diría que, cualquiera que sean sus otros fallos, la PP no puede ser tan crónicamente deficiente en virtudes superempíricas como Churchland quiere hacernos creer para que el argumento a favor de su eliminación resulte incontrovertible; y desde luego, no lo bastante deficiente para explicar por qué Churchland insiste tanto en atribuir tan alto grado de primacía superempírica al paradigma de la AVP.

Por tanto, aun cuando el paradigma AVP sigua insistiendo en que todas las teorías son iguales desde el punto de vista neurocomputacional, puesto que todas ellas manifiestan en mayor o menor medida méritos súperempíricos, el ME insinúa que el paradigma AVP es, con todo, más igual, más pragmático y más superempíricamente virtuoso que todos los anteriores paradigmas cognitivos de tipo psicológico-popular. ¿Qué es lo que subyace a tan radical afirmación de superioridad? Dado que Churchland parece aceptar la tesis de Quine según la cual las teorías no están subdeterminadas por la evidencia empírica (P.M.Churchland 1989:139-51), no es posible sostener que la superioridad del paradigma AVP resida en algún incremento, susceptible de ser cuantificado con precisión, en la eficiencia con que permite al organismo humano procesar información. Pues, según Churchland, no puede haber ninguna medida de superioridad absoluta –esto es, teóricamente neutral– cuando comparamos el grado de eficiencia adaptativa que confieren a los organismos las teorías que estos incorporan. Al transformar los datos que pretende explicar, toda teoría cambia las reglas del juego empírico en lo que hace referencia a la eficiencia adaptativa[17]. Así, es perfectamente factible imaginarse la posibilidad de unas versiones más "sutiles" o más "refinadas" de la teoría psicológico-popular que dotaran a los organismos de todas las capacidades discriminatorias adicionales, las mejoras conceptuales y las ventajas explicativas del paradigma AVP que defiende Churchland[18].

Pero, si fuera así, eso indicaría que, para Churchland, la pretendida superioridad del paradigma de la activación vectorial es "metaempírica" en un sentido que va más allá del pragmatismo y resulta totalmente irreducible a esas virtudes superempíricas de las que él mismo se sirve para discernir la exce-

lencia teórica: un sentido que tiene más de metafísico que de meramente superempírico. Esto quiere decir que el paradigma AVP es irrecusablemente superior a todas las alternativas lingüístico-formales existentes por la simple razón de que Churchland supone que es el único capaz de proporcionar una explicación de la cognición genuinamente universal que englobe a todas las otras. Así pues, todas las teorías son igualmente instancias de activación vectorial, solo que la teoría de la activación vectorial es más igual porque ha resultado ser la precondición para todas las otras. Por consiguiente, el paradigma AVP es, a la par, el último de una secuencia empírica arraigada en la historia, y la precondición latente que explica el verdadero carácter de la sucesión de paradigmas englobados en esa secuencia. El paradigma AVP es el prototipo universal del que todos los demás modelos cognitivos no son más que instancias. En jerga hegeliana, podríamos decir que estos últimos son instancias de codificación vectorial en sí, pero no aún en y para sí. Pues, no en vano, Churchland afirma de forma explícita que ha encontrado la verdadera instanciación material de lo que Kuhn denominaba "paradigma"[19]: en esto consiste precisamente la partición prototípica que hace una red del espacio de activación vectorial. Y también convendría que tuviéramos presente que un paradigma, en el sentido que le da Kuhn, así como en el sentido transformado metafísicamente de Churchland, es tanto un "*factum*" metafísico como un "*datum*" empírico. Por lo tanto, la configuración vectorial prototípica de una red es a la vez un hecho empírico y la precondición para que cualquier cosa cuente como un hecho empírico, pues es lo que predefine los parámetros para todo juicio perceptual. En otras palabras, el paradigma neurocomputacional de Churchland es algo dado empíricamente como un dato intrahistórico, pero, de paso, se postula como un hecho suprahistórico *a priori* que nos proporciona la que se supone es la

precondición explicativa universal de nuestra capacidad de reconocer y explicar la secuencia histórica de los cambios de paradigma por lo que realmente son: cambios de configuración en el espacio vectorial[20].

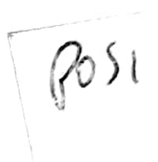
En última instancia, por tanto, Churchland no puede brindar una explicación coherente de la relación entre red y mundo porque carece de recursos para establecer la correlación, independientemente de su paradigma vectorial prototípico. Un modelo de representación no puede ser a la vez una representación del mundo y lo que establece la posibilidad de dicha representación. En otras palabras, no puede representar al mundo y representar a esa representación. En la obra de Churchland esta dicotomía se vuelve ineludible por su determinación de ser un realista en lo referente a la representación científica, a la vez que sigue siendo un pragmatista en lo que hace a la génesis de la representación científica en general. Pero este no es solo un problema de Churchland: también vicia aquella versión del naturalismo filosófico que deriva su explicación de la naturaleza de la ciencia de una u otra variante del adaptacionismo evolutivo. Como insiste Fodor, correctamente, el éxito de los razonamientos adaptacionistas en las explicaciones del funcionamiento orgánico no proporciona una justificación que legitime su cooptación para explicar el funcionamiento cognitivo[21].

El problema del naturalismo de Churchland no es tanto su carácter metafísico como el hecho de que la suya sea una metafísica empobrecida y, por ello, inadecuada para la tarea de fundamentar la relación entre representación y realidad. Además, las dificultades de Churchland a este respecto son sintomáticas de un problema más amplio relacionado con la forma en que el naturalismo filosófico formula su propia relación con la ciencia. Por mucho que hablar en términos imprecisos sobre la necesidad de hacer que la filo-

sofía sea consistente con "los hallazgos de nuestras mejores ciencias" sigua siendo una tarea completamente loable, lo cierto es que tiende a distraer nuestra atención de la cantidad de trabajo filosófico que se ha de realizar para hacer que esos hallazgos sean metafísicamente coherentes. El objetivo es sin duda concebir una metafísica digna de las ciencias, pero parece improbable que el empirismo y el pragmatismo puedan estar a la altura de dicha tarea. A la ciencia no le hace falta rendir pleitesía a la entronización de la "experiencia" del empirismo ni a la hipostatización de la "naturaleza" del naturalismo. Ambas son del todo ajenas al *modus operandi sustractivo* de la ciencia. Desde la perspectiva de esta última, tanto la invocación a la "experiencia", en tanto que ámbito de "intuiciones originarias", como la apelación a "la naturaleza", en tanto que esfera de las funciones autónomas, resulta del todo irrelevante. En los siguientes capítulos trataremos de explicar de qué manera la ciencia sustrae a la naturaleza de la experiencia para así revelar mejor el vacío objetivo del ser. Pero si, como sostenemos aquí, la principal tarea de la filosofía contemporánea consiste en extraer las últimas consecuencias especulativas de la lógica de la Ilustración, entonces lo que esta no debe hacer es caer en la tentación de seguir ideando pruebas, cada vez más sofisticadas, sobre la inviolabilidad trascendental de la imagen manifiesta. Del mismo modo que tampoco debería resignarse a abrazar el naturalismo y buscar acomodo en la imagen científica, con la esperanza de conseguir que la asciendan a la condición de ciencia cognitiva. Pero, por encima de todo, no debe perder el tiempo tratando de llevar a cabo algún tipo de síntesis o reconciliación entre las imágenes manifiesta y científica. La consumación filosófica de la Ilustración consiste en acelerar el proceso de demolición de la imagen manifiesta que lleva a cabo la ciencia, deshaciéndose de todos aquellos puntales



que se emplean para mantenerla en pie o para inhibir el poder corrosivo de las sustracciones metafísicas de la ciencia. A este respecto, es precisamente el intento de Churchland de preservar un papel normativo para "las virtudes superempíricas" lo que vicia su versión del ME.



1.7 La apariencia de la apariencia

Desafortunadamente, ni Churchland es el anticristo ni los pertrechos pragmáticos del ME le permiten contar con los medios conceptuales necesarios para precipitar un apocalipsis cultural. Con estas críticas, sin embargo, no pretendemos acudir en auxilio de los defensores de la PP, pues aunque esta última no es ni tan monolítica ni tan inadaptada como Churchland quiere hacernos creer, y, por lo tanto, es probable que sobreviva como un conjunto de estrategias sociales pragmáticas, todo parece indicar que cada vez desempeñará un papel más insignificante en el futuro desarrollo de la ciencia cognitiva[22]. No obstante, el inestimable logro de Churchland (junto con el de Daniel Dennett) consiste en haber introducido una cuña filosófica irrecusable entre nuestra autoconcepción fenomenológica y los procesos materiales a través de los cuales dicha concepción se produce. La obra de Churchland, en mayor medida tal vez que la de cualquier otro filósofo contemporáneo, desmiente "el principio de todos los principios" de la fenomenología, que Husserl formuló en los siguientes términos:

> No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así,

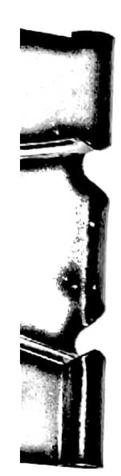
> en su realidad corpórea) en la "intuición", hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da.
>
> (Husserl 1962:58)[23]

El proyecto de Churchland pone de manifiesto su fuerza crítica al mostrar cómo los "límites" a los que recurre la fenomenología para circunscribir la legitimidad de las "intuiciones originarias" no pueden ser transparentes desde el punto de vista fenomenológico, porque ellos mismos han sido obtenidos teóricamente. Además, al margen de cualquier error que pueda contener, el ME es perfectamente concebible, y sin embargo es precisamente eso lo que las pretensiones trascendentales de la fenomenología no pueden tolerar. Por consiguiente, el hecho de ser concebible basta por sí solo para socavar el supuesto carácter indudable de "nuestra experiencia del significado", así como la supuesta incorregibilidad de nuestras "intuiciones nocionales originarias". Sean cuales sean las deficiencias concretas del paradigma AVP de Churchland, es casi seguro que el "significado" lingüístico-formal se genera a través de procesos no-lingüísticos, del mismo modo que nuestras intuiciones fenomenológicas están sin duda condicionadas por mecanismos a los que no se puede tener acceso intuitivamente. La conclusión a la que conduce la obra de Churchland es, en pocas palabras, que no somos como nos experimentamos ser.



A este respecto, al llamar la atención sobre la inconmensurabilidad que existe entre la conciencia fenoménica y los procesos neurobiológicos que la producen, Churchland siembra dudas sobre la transparencia que, según sostienen muchos filósofos –no solo fenomenólogos–, ha de concederse al fenómeno de la conciencia interpretada como "la

apariencia de la apariencia". Dichos filósofos insisten en que, en lo referente a la conciencia fenoménica, la distinción apariencia-realidad no puede ser invocada so pena de ocluir por completo la realidad del fenómeno de la conciencia, "pues la apariencia es todo lo que hay". Según lo expresa Searle: "La conciencia son las apariencias mismas. En lo que a las apariencias respecta, no podemos establecer la distinción apariencia-realidad porque la apariencia es la realidad"[24]. Pero la idea de "fenómeno" o de "apariencia", en este sentido fenomenológico fuerte, alberga una circularidad inherente. Esta apelación a la evidente trasparencia de la apariencia resulta muy conveniente, porque permite prescindir de la necesidad de justificación, al insistir en que ya sabemos todos "cómo es" que algo se nos aparezca, o que algo "sea como algo" para nosotros o para otros entes sentientes capaces de registrar las apariencias como lo hacemos nosotros (de hecho, en esto radica precisamente la fuerza del *Dasein* de Heidegger, interpretado como el lugar o sitio de la revelación fenomenológica, algo que presuntamente evita cualquier presuposición metafísica sustantiva relativa a las diferencias físicas y/o biológicas entre entes "conscientes" y "no–conscientes"). Es este aparentar, y no sus condiciones constituyentes, lo que se ha de explicar "en sus propios términos". De hecho, el axioma fundacional de la fenomenología (el "principio de principios" husserliano), podría formularse simplemente de la siguiente manera: las apariencias solo se pueden comprender en sus propios términos. Pero ¿cuáles son "sus propios términos"? Precisamente, los términos concomitantes con el punto de vista fenomenológico de la primera persona. Es esta asunción la que conduce a que muchos filósofos insistan en que, en lo que respecta a la apariencia, cualquier intento de introducir la distinción apariencia-realidad es absurdo, una interpretación errónea



de lo que está en juego, que no es sino la aparición de la apariencia como tal y no como alguna otra cosa. Pero si se nos ocurre preguntar por la fuente de la que emana la prueba de que tal aparición absoluta ha tenido lugar, la respuesta que se nos da es, invariablemente, que emana de "nuestra propia experiencia consciente". Así pues, se nos invita a que expliquemos la autonomía de la aparición como tal, y para hacerlo no solo se nos prohíbe invocar cualquier tipo de distinción entre apariencia y realidad, sino que se nos obliga a que describamos este aparecer fenoménico ateniéndonos estrictamente a sus propios términos, sin filtro interpretativo ni corrección alguna. Pero ¿cómo se supone exactamente que vamos a describir la apariencia estrictamente en sus propios términos sin que se nos cuele algún factor extrínseco y objetivante? En realidad, cuanto más intentamos ceñirnos estrictamente a describir la pura aparición, y nada más que la pura aparición, más acabamos recurriendo a un registro descriptivo que cada vez se vuelve más figurativo y metafórico; a tal punto que, de hecho, ha llevado a que muchos fenomenólogos concluyan que solo el lenguaje poético o figurativo puede ser verdaderamente adecuado a la dimensión no-proposicional de la "significatividad" que alberga la "aparición". En consonancia con ello, buena parte de la fenomenología post-Heidegger se embarcó en un intento, aún vigente, de desplegar la dimensión figurativa del lenguaje para sondar las profundidades experienciales subrepresentacionales, las cuales, se asegura, son inherentemente refractarias a cualquier otra variedad de conceptualización y, sobre todo, a la conceptualización científica. De ese modo, el objetivo de la fenomenología consistiría en describir "cómo es" ser consciente, a la vez que se deja a un lado cualquier juicio conceptual sobre ese "cómo es". Pero eso significa que se ha de forjar un estrecho vínculo entre la fenomenología y la herme-

néutica literaria para conjurar un peligro obvio que contiene el axioma fenomenológico: cuanto más nos ceñimos a describir la pura aparición en tanto que tal aparición, más evidente resulta que invariablemente tenemos que presuponer algo no aparente dentro de las apariencias si queremos ser mínimamente capaces de describirlas; tenemos que desenterrar alguna dimensión originaria de "significado" o "sentido" (no-proposicional), como trataron de hacer Heidegger y sus seguidores, para lograr describir la autonomía de las apariencias en sus "propios" términos. De ahí que la fenomenología recurra en todo momento a la ayuda del lenguaje figurativo para llevar a cabo su tarea descriptiva. No obstante, tal vez fuera preferible admitir que, en sentido estricto, los objetivos de la descripción fenomenológica están mejor atendidos mediante los artificios de la literatura, en lugar de apropiarse de los recursos conceptuales de la filosofía con el único propósito de preservar una suerte de santuario interior inviolable de la experiencia fenoménica. Porque cuanto más atentamente tratamos de examinar nuestras experiencias fenoménicas originarias, independientemente de los recursos del lenguaje, más pobres se vuelven nuestras descripciones. Esto no quiere decir que en la conciencia no haya más que aquello que puede ser mediado y articulado lingüísticamente; más bien al contrario, lo que queremos es insistir en que la conciencia alberga una realidad subyacente, de carácter sublingüístico, que simplemente no es accesible a las descripciones fenomenológicas de la primera persona o a la articulación lingüística. Irónicamente, y en contra de la intuición que sirve de guía a la fenomenología, la realidad de la conciencia es independiente del sujeto de la conciencia. Solo la perspectiva objetiva terciopersonal cuenta con recursos conceptuales lo bastante sensibles para trazar el mapa de la realidad opacada y sublingüística de la conciencia. Porque,

como ha señalado Thomas Metzinger, son precisamente las formas más simples y rudimentarias del contenido fenoménico las que no se pueden identificar de manera fiable desde la perspectiva fenomenológica, pues carecemos de cualquier criterio de identidad transtemporal por medio del cual pudiéramos reidentificarlas. Y en ausencia de tal criterio, somos incapaces de formar criterios de identidad lógica fundados en la experiencia fenomenológica y, por consiguiente, no podemos formar conceptos fenoménicos para estos datos empíricos elementales. Aunque somos capaces de discriminar diferencias de matiz en el contenido fenoménico, parece que somos incapaces de identificar esos mismos contenidos de manera individual. Una vez que esos primitivos fenoménicos se han desvanecido del presente consciente, no podemos acceder a ellos, ni a través de la reflexión fenomenológica subjetiva ni a través del análisis conceptual que opera dentro del espacio intersubjetivo. De ahí que con frecuencia los datos primitivos de la conciencia fenoménica no estén disponibles para el sujeto de la conciencia ni epistémicamente ni fenomenológicamente. Pero esa es precisamente la razón por la que la única esperanza de investigar la realidad subsimbólica de la conciencia fenoménica reside en echar mano de los recursos formales y matemáticos que tiene a su disposición la perspectiva terciopersonal:



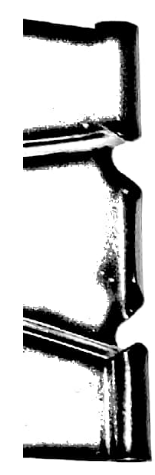
> Cualquier correlato neural y funcional de sus correspondientes estados fenoménicos que sea mínimamente suficiente, si se analiza matemáticamente de forma adecuada, puede, en principio al menos, proporcionarnos el criterio transtemporal y de identidad lógica que estábamos buscando. La neurofenomenología es posible; la fenomenología no.
>
> (Metzinger 2004:83)

En una obra reciente, titulada *Sweet Dreams*[25] [Dulces sueños], Dennett identifica de forma correcta el principal dilema al que se enfrentan quienes defienden la transparencia incondicional del ámbito fenoménico: si los rasgos constituyentes de "la aparición en tanto que aparición" son no-relacionales y no-funcionales, y, por lo tanto, inherentemente resistentes a la articulación conceptual, entonces incluso el sujeto fenomenológico de la experiencia de primera persona carece de recursos para aprehenderlos. Dicho sujeto se hallará siempre separado de su propia experiencia inmediata del fenómeno *per se* por alguna instancia mediadora, pues toda descripción de un *representatum* fenoménico implica la transformación de este último en el *representandum* de otro *representatum* fenoménico, y así sucesivamente. En relación con ello, la penetrante crítica de Dennett a algunas de las supersticiones más extravagantes vinculadas a la "qualiafilia" de los filósofos está en sintonía con la crítica que hace Derrida de Husserl: la idea de una apariencia fenoménica no–relacional, pero absolutamente transparente, es incoherente por exactamente la misma razón que es incoherente la idea de la conciencia como sede de la autopresencia absoluta[26]. Si se admite que el concepto de una aparición fenoménica desprovista de toda propiedad relacional o funcional es absurda, entonces habrá que admitir que la propia experiencia fenomenológica demuestra que nosotros mismos no gozamos de un acceso privilegiado a todas las propiedades que son intrínsecas a la apariencia en tanto que apariencia. Por consiguiente, no hay ninguna razón para suponer que la aparición sea absolutamente transparente para nosotros, como tampoco habrá razón alguna (como sostiene desde hace tiempo Dennett) para aceptar la idea de que el propio fenómeno de la conciencia invita a hacer una distinción entre aquellos rasgos de la apariencia que somos capaces de aprehender y aquellos otros que se nos escapan. Pues si la apariencia se

basta a sí misma, el precio de sostener la afirmación de que nuestra experiencia de la apariencia es perfectamente adecuada a dicha apariencia parecería una posición peligrosamente próxima al más absoluto solipsismo (que es precisamente la opción adoptada por algunos de los herederos fenomenológicos de Heidegger, como es el caso de Michel Henry)[27]. Por supuesto, una vez que se ha admitido que la idea de una apariencia no-manifiesta no es un oxímoron, la cuestión pendiente es decidir si se elevan las apuestas y se insiste en que esta dimensión latente o no-manifiesta de la fenomenalidad trasciende por completo cualquier descripción objetiva, como hacía el primer Heidegger, que quiso ver en ello el ser inobjetivable del fenómeno que la ciencia es constitutivamente incapaz de captar, o si, por el contrario, se admite que esta dimensión no-manifiesta es perfectamente susceptible de ser descrita desde la perspectiva tercipersonal característica de las ciencias y, por lo tanto, algo que queda dentro del campo de competencia del estudio científico del fenómeno de la conciencia. Obviamente, esa decisión depende de una elección previa sobre el alcance y los límites de la investigación científica, y sobre si es o no correcto, como una cuestión de principio, excluir ciertos fenómenos, concretamente los asociados con la conciencia humana, del ámbito de dicha investigación. De forma más abstracta, esto mismo se podría caracterizar como una decisión especulativa sobre si la latencia de los fenómenos debe caracterizarse en términos de una trascendencia inobjetivable, como hace Heidegger con su invocación al "ser", o en términos de una objetividad inmanente, como hacen Churchland y Metzinger cuando invocan los procesos inconscientes y subsimbólicos a través de los cuales se produce la conciencia fenoménica. Nuestra opinión al respecto es que la segunda opción es claramente preferible, puesto que plantea menos interrogan-

tes; si bien su validez se ve comprometida por una alianza con el pragmatismo que menoscaba su compromiso con el realismo científico, un compromiso que debería contarse entre sus condiciones habilitantes. El naturalismo no es necesariamente el mejor garante del realismo, y en los siguientes capítulos intentaremos definir los rudimentos de un realismo especulativo y detallar algunas de las ramificaciones conceptuales que conlleva una radicalización metafísica del eliminativismo. Con todo, a estas alturas, nuestra conclusión provisional es que, lejos de ser un dato incontrovertido que bloquee la integración del punto de vista de la primera persona en el punto de vista terciopersonal científico, la aparición del aparecer puede y debe ser entendida como un fenómeno generado por unos procesos neurobiológicos subpersonales, pero perfectamente objetivables. De hecho, como arguye de forma harto convincente Metzinger, hay sólidas razones para sostener que el sujeto fenomenológico de la apariencia es él mismo una apariencia generada por procesos neurobiológicos inaparentes. Así, para Metzinger, concomitante con esta subversión de nuestra autoconcepción fenomenológica, se daría una subversión de nosotros mismos como *yoes*[28]. Sin embargo, al verse enfrentados a este giro imprevisto en la trayectoria de la Ilustración, del que parece derivarse una concepción de la conciencia absolutamente opuesta a la imagen que de esta última han promovido aquellos pensadores que han exaltado la conciencia por encima de cualquier otro fenómeno, los filósofos comprometidos con el canon de racionalidad definido por Kant y Hegel han denunciado con vigor lo que consideran son las bárbaras consecuencias de un racionalismo científico desatado. En el colmo de la ironía, son precisamente aquellos filósofos que consideran que la crítica ha de ser la principal tarea de la filosofía quienes han resultado ser los más acérrimos defensores de la legitimidad

de la imagen manifiesta. En el capítulo que sigue, examinaremos una de las más sofisticadas defensas que se han hecho de dicha imagen, bajo la forma de la crítica de la racionalidad ilustrada propuesta por Theodor Adorno y Max Horkheimer.



---

[1] "*Apoptosis*: un tipo de muerte celular en la que la célula recurre a unos mecanismos celulares especializados con objeto de poner fin a su vida; un mecanismo de suicidio celular que permite a los metazoarios controlar el número de células y eliminar aquellas que amenazan la vida del animal". American Psychological Association (APA): apoptosis (n.d), Wordnet® 2.1, Dictionary.com website.

[2] Wilfrid Sellars, "Philosophy and the Scientific Image of Man" en Science, Perception and Reality, London: Routledge & Kegan Paul, 1963a, 1-40.

[3] Publicado originalmente en 1956 como el Vol. I de Minnesota Studies in the Philosophy of Science, H. Feigl y M. Scriven (eds.); reimpreso en 1963 en la obra de Sellars, *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, y de nuevo en 1997 como *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridgle MA: Harvard University Press.

[4] Véase Paul Churchland, "Folk Psychology" en P.M. Churchland y P.S.Churchland, *On the Contrary: Critical Essays* 1987-1997, Cambridge MA: MIT Press, 1998, 4-5.

[5] Publicado originalmente en *Journal of Philosophy*, Vol.78 N°2, Febrero, 1981:76-90. Reimpreso en P.M.Churchland, *A Neurocomputional Perspective :The Nature of Mind and the Structure of Science*, London : MIT, 1989, 1-22-

[6] J.Fodor, *Psychosemantics*, Cambridge, MA : MIT, 1987, xii

---

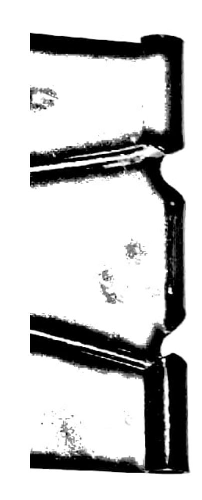
7 Hay otras versiones: Paul Feyerabend, "Materialism and the Mind-Body Problem" en *Review of Metaphysics* XVII 1, 65 (Septiembre, 1963), 49-66; Richard Rorty, "Mind-Body Identity, Privacy and Categories", *Review of Metaphysics* XIX, 1, 73 (Septiembre 1965), 24-54; Stephen P. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*, Cambridge, MA: MIT Press, 1983; Patricia S. Churchland, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1986; Patricia S. Churchland y Terrence Sejnowski, *The Computational Brain*, Cambridge, MA: MIT Press, 1992.

8 Para una antología exhaustiva de esta y otras críticas del ME, véase R.N.McCauley ed., *The Churchlands and Their Critics*, Oxford: Blackwell, 1996.

9 J.Marshall y J. Gurd, "The Furniture of Mind" en McCauley ed. *The Churchlands*, 176-91.

10 A este respecto, la "semántica del espacio estado" que Churchland ha elaborado sobre la base de su modelo AVP ha sido objeto de varios ataques arguyendo que se trata de una regresión al empirismo prekantiano. Así, Fodor y Lepore sostienen que Churchland no es capaz de proporcionar unas condiciones de individuación para los conceptos o, lo que es lo mismo, un criterio de identidad del significado. Eso hace que tenga que arreglárselas con un criterio de similitud. Sin embargo, no puede proporcionar un criterio de similitud del significado para sus prototipos psicológicos sin recurrir subrepticiamente a una versión empirista de las condiciones de identidad de los conceptos. De resultas de ello, las dimensiones semánticas que supuestamente individualizan los conceptos se estipulan simplemente en relación con los rasgos empíricos del entorno y los conceptos se definen compositivamente sobre la base de simplicidades empíricas. Según Fodor y Lepore, esto plantea a Churchland el siguiente dilema: o bien recurre de nuevo a alguna variante de la distinción analítica-sintética o abraza el empirismo de *"tabula rasa"* de Hume. Por su parte, Churchland ha replicado que su tesis es perfectamente capaz de ofrecer un sólido concepto de la similitud funcional de los prototipos a través de una serie de mecanismos discriminatorios, eludiendo a un tiempo los peligros gemelos del asociacionismo y el *a priori* analítico.

Cf. J.Fodor y E.Lepore (1996a), "Churchland and State Space Semantics" en McCauley ed. 1996, 145.58; P.M.Churchland (1996a), "Fodor and Lepore: State Space Semantics and Meaning Holism" en McCauley ed. 1996, 273-7; J.Fodor y E.Lepore (1996b), "Reply to Churchland" en McCauley ed. 1996, 159-62; P.M.Churchland (1996b), "Second Reply to Fodor and Lepore" en McCauley ed. 1996, 278-83; y P.M.Churchland (1998a) "Conceptual Similarity across Sensory and Neural Diversity: The Fodor-Lepore Challenge Answered" en P.M.Churchland y P.S.Churchland 1998, 81-112. Para una defensa de Churchland en esta polémica, véase Jesse J.Prinz, "Empirismo and Semántica del Espacio Estado" en *Paul Churchland*, Brian L.Keeley ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 88-112-



11 Una versión de esta pretendida reducción al absurdo del ME la expone Lynn Rudder-Baker en *Saving Belief: A Critique of Physicalism*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987. Michel Devitt –un ardiente detractor del eliminativismo- ofrece una convincente refutación de esta línea de ataque en su artículo de 1990, "Trascendentalism about Content", Pacific Philosophical Quaterly, Vol.71 N°2, 247-63. Pese a ello, y a varias otras refutaciones de parecido calado, por parte tanto de Paul Churchland (*cf.* 1981, 1993) como de Patricia Churchland (1981), esta objeción "contraproducente" es repetida machaconamente por los enemigos del eliminativismo.

12 El ejemplo está tomado del artículo de Patricia Churchland, "Is Determinism Self-refuting?" publicado en *Mind*, 90. 1981, 99-101; citado en P.M.Churchland (1989), 22.

13 En su "Reply to Glymour", Churchland se extiende sobre este aserto: "*Ceteris paribus*, un prototipo activado (*i.e.* una explicación) es mejor si forma parte de la configuración conceptual más unificada [...] Las redes que han formado las particiones más simples o más unificadas en su espacio de activación son a las que se les da mejor generalizar sus conocimientos para aplicarlos a casos nuevos. Resumiendo, se les da mejor reconocer las situaciones novedosas como tales porque han generado un gradiente de similitud unificado de forma relevante

---

que capturará los casos novedosos en el mismo subvolumen que captura el caso de entrenamiento" (P.M.Churchland 1998c:286).

14 "La PP, como cualquier otra teoría, constituye una familia de prototipos vectoriales aprendidos en los que se sustenta el reconocimiento de la realidad presente, la anticipación de la realidad futura y la manipulación de la realidad en curso" (P.M.Churchland 1998b:15).

15 "Si la PP es falsa o si no conseguirá efectuar una reducción son cuestiones empíricas cuya solución definitiva debe fluir naturalmente de la investigación experimental y el desarrollo teórico, y no de algún argumento apriorístico" (P.M.Churchland 1998b:10).

16 "El concepto semántico-popular de referencia carece de cualquier integridad real. La referencia no está fijada excepcionalmente ni por redes de creencias, ni por relaciones causales ni por ninguna otra cosa, porque no existe una única relación uniforme que conecte cada término descriptivo con el mundo de una manera ni mínimamente parecida a como suele suponer el sentido común" (P.M.Churchland, 1989:276-277).

17 Así, Churchland invoca la Teoría Especial de la Relatividad de Einstein para subrayar hasta qué punto "la nuevas teorías a menudo vienen acompañadas de una terminología específica y novedosa para describir el mundo observable, una terminología que puede añadirse o desplazar a la antigua terminología observacional" (P.M.Churchland 1998b:18).

18 El propio Churchland con frecuencia cita el argumento según el cual la astronomía tolemaica podría haber continuado alegremente "explicando" y acomodando los datos astronómicos más recalcitrantes amontonando un epiciclo virtual encima del otro hasta el infinito. *Cf.* por ejemplo, el artículo de P.M.Churchland, "Densmore and Dennet on Virtual Machines and Consciousness" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIX, N°3, 1999, 767.

19 *Cf.* Thomas M. Khum, *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE, 1971; y P.M.Churchland 1989:191.

20 Después de haber escrito lo anterior, me he enterado de que una crítica de Churchland muy similar a la mía ya había sido formulada (de forma mucho más concisa) por Teed Rockwell en un trabajo de 1995

titulado "Beyond Eliminative Materialism: Some Unnoticed Implications of Churchalnd´s Pragmatic Pluralism" que puede consultarse en . *Cf.* también de Rockwell, *Neither Brain nor Ghost: A Non-Dualist Alternative to Mind-Brain Identity Theory*, Cambridge MA: MIT, 2005.

21 Véanse principalmente los siguientes textos de Fodor: "Review of Dawkin´s *Climbing Mount Improbable*", "Deconstructing Dennet´s Darwin", "Is Science Biologically Possible? Comments on Some Arguments of Patricia Churchland and of Alvin Plantinga" y "Review of Stevem Pinker´s *How the Mind Works*" y de "Henry Plotkins´ *Evolution in* Mind". Estos cuatro ensayos se pueden encontrar en la obra de Fodor, *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind*, Cambridge, MA: MIT, 2000.

22 *Cf.* Andy Clark, "Dealing in Futures: Folk Psychology and the Role of Representation in Cognitive Science" en McCauley ed. 1996, 86-101; y asimismo Floris van der Burg y Michael Eardley, "Does the Man on the Clapham Omnibus Have a Labcoat in his Pocket? Eliminative Materialism is based on a Valid Argument from the False Premise That Folk Psychology is an Empirical Theory" en *PLI: The Warwick Journal of Philosophy Vol.9 Parallel Processes: Philosophy and Science*, 139-155, 2000.

23 Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. José Gaos, México D.F.: FCE, 1962.

24 J.Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge MA: MIT Press, 1992, 121.

25 D.Dennett, *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*, Cambridge MA: MIT Press, 2006.

26 J.Derrida, *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl´s Theory of Signs*, tr. David B. Allison, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.

27 *Cf.* M.Henry, *The Essence of Manifestation*, tr.G.Etskorn, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. Volveremos sobre Heidegger, Henry y la fenomenología en los capítulos 5 y 6.

28 *Cf.* T.Metzinger, *Being No-One: The Self-Model Theory of Subjectivity*, Londres: MIT Press, 2004.

2. La *tanatosis* de la Ilustración

2.1 Mito e Ilustración: Adorno y Horkheimer

El mito es ya Ilustración, y la destrucción de la superstición que lleva a cabo la Ilustración no hace sino reinstaurar el mito: esta es la tesis especulativa que proponen Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*[1].

Nuestro planteamiento en este capítulo será que esta dialéctica del mito y la Ilustración se estructura mediante un entrelazamiento de los conceptos de mimetismo, mimesis y sacrificio, que no solo subyace al "excurso" que hace el libro sobre Odiseo o a su célebre capítulo sobre el antisemitismo, sino que probablemente le proporcione su núcleo conceptual básico. Pese a la indudable complejidad de cada uno de estos conceptos, y al uso diverso que Adorno, en particular, hace de ellos en el conjunto de su obra, su empleo en *Dialéctica de la Ilustración* parece contener la clave de la tesis especulativa de Adorno y Horkheimer. Si como sugiere Andreas Huyssen, el concepto de mimesis funciona en la obra de Adorno con cinco registros "distintos que, sin embargo, suelen solaparse"[2], hay tres de ellos plenamente operativos en *Dialéctica de la Ilustración*: el antropológico, el biológico-somático y el psicoanalítico. La argumentación de *Dialéctica de la Ilustración*

entreteje estos tres registros, a la vez que distingue entre mimetismo, al que parece atribuírsele una connotación negativa en el libro, y mimesis, cuyo sentido especulativamente positivo puede glosarse de la siguiente manera: "una similitud sin subsunción conceptual". Al mismo tiempo, el concepto de sacrificio adquiere una importancia decisiva para la tesis especulativa de la obra por su condición de paradigma del intercambio no-conceptual. El entrelazamiento entre similitud sin identidad e intercambio sin subsunción es lo que confiere su pulso a la dialéctica entre mito e Ilustración. Por tanto, la tesis de la obra podría parafrasearse de la siguiente forma: la lógica sacrificial del mito se repite en el propio intento compulsivo de la razón de superar al mito, sacrificándolo. La Ilustración reitera el sacrificio mítico en su esfuerzo por sacrificarlo, pero, a consecuencia de ello, remeda inconscientemente la compulsión fatal que pretendía superar. Solo "trabajando sobre" el trauma sacrificial que impulsa a la racionalidad -un trabajo que Adorno y Horkheimer caracterizan en términos de la conmemoración reflexiva de la razón sobre su propia historia- puede la razón renunciar a su compulsión patológica al sacrificio y, de ese modo, reconciliarse con el papel que la naturaleza desempeña en su seno. La verdadera desmitologización –la resolución dialéctica de la oposición entre mito e Ilustración- coincidiría por tanto con la renuncia al impulso sacrificial de la desmitologización, pues, como señalan Adorno y Horkheimer: "Toda desmitologización tiene la forma de la continua experiencia de la inutilidad y superfluidad de los sacrificios" (Adorno y Horkheimer 2007:67). La razón alcanza su reconciliación con la naturaleza sublimando su compulsión a sacrificar el mito. En ese sentido, *Dialéctica de la Ilustración* constituye un intento de llevar a cabo una fusión entre Hegel y Freud, en lo que solo cabe describir como un "psicoanálisis dialéctico" de la racionalidad occidental.



En cualquier caso, en la obra todo gira en torno a la forma en que mimetismo, mimesis y sacrificio se entrelazan dialécticamente. Dicho con mayor precisión, la coherencia especulativa del libro depende de la viabilidad de mantener una rígida delimitación entre mimetismo y mimesis, entre represión sacrificial y sublimación ilustrada. Si el mimetismo orgánico se reduce a la adaptación, entonces cae bajo la égida de la identidad, y la mimesis antropológica puede contrastarse con él de forma segura, entendiéndola como un heraldo de la no-identidad: una correspondencia sin concepto. Pero esta distinción tan nítida está lejos de quedar garantizada. En el apunte titulado, "De una teoría del delincuente", Adorno y Horkheimer identifican de forma explícita mimetismo con pulsión de muerte: "[el delincuente] representaba una tendencia profundamente arraigada en lo viviente, cuya superación es característica de todo desarrollo: la tendencia a perderse en el ambiente en lugar de afirmarse activamente en él, la inclinación a dejarse llevar, a recaer en la naturaleza. Freud la ha llamado pulsión de muerte, y Caillois *le mimetisme*". (Adorno y Horkheimer 2007:245-246; traducción modificada)[3]. Pero, si esto es así, ¿cómo se relaciona esta identificación expresa entre mimetismo biológico y pulsión de muerte con una formulación críptica, que figura en el excurso de Odiseo, donde esta parece identificarse con la mimesis más que con el mimetismo?: "Solo la adaptación conscientemente manipulada a la naturaleza pone a esta bajo el poder del físicamente más débil. La ratio que reprime a la mimesis no es simplemente lo contrario de esta. Ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto" (Adorno y Horkheimer 2007:70). La frase podría parafrasearse de la siguiente manera: al sacrificar el impulso mimético (la conformidad ciega con la naturaleza, la compulsión a la repetición) para asegurar la supervivencia del ser humano, la razón instrumental

repite de forma fatal su propia sumisión a la naturaleza. Tiene que mimetizarse con la muerte para así conjurarla. Esta idea parece condensar el meollo de la crítica dialéctica de la racionalidad instrumental, una crítica que señala a esta última como la causa principal de que la civilización occidental se haya precipitado en la senda de la autodestrucción. Pero, en otro sentido, puede decirse que también contiene el germen de la inversión no-dialéctica de esta misma crítica: es posible que la mimesis se haya distinguido del mimetismo, pero el mimetismo no se distingue de la mimesis. Pues cabe dentro de lo posible interpretar que el "de" genitivo de la mimesis de la muerte por parte de la razón, indica algo objetivo a la vez que subjetivo. Como veremos, la fatal reversibilidad del mimetismo y la mimesis, pese a la denuncia que de ella hace la reflexión dialéctica, permanece latente en el enigma de la *tanatosis* no-adaptativa del mimetismo (lo que Caillois llamaba su "asimilación al espacio", que transforma la propia reflexión en un instrumento sin propósito y señala la destrucción tecnológica de la crítica). La *tanatosis* indica, pues, esa equivalencia letal, por medio de la cual la lógica de la mimesis se invierte, convirtiéndose en mimetismo, y la negatividad crítica pasa a ser esa positividad aniquiladora de la razón que la dialéctica reflexiva entre mito e Ilustración aspiraba a conjurar.

2.2 El sacrificio del sacrificio

Según Adorno y Horkheimer, la razón ilustrada opera de acuerdo con un impulso inexorable hacia la subsunción conceptual que subordina la particularidad, la heterogeneidad y la multiplicidad al universalismo, la homogeneidad y la unidad, logrando así una equivalencia entre todas las cosas, aunque sea a costa de que nada pueda ser nunca idéntico a sí

mismo. De esta manera, la identificación conceptual estipula una forma de conmensurabilidad diferencial que, en las propias palabras de ambos autores, "elimina lo inconmensurable" (Adorno y Horkheimer 2007:28). "La racionalidad instrumental"(a la que más adelante se denominará "pensamiento identitario") es una patología antropológica que expresa un "poder" materialmente indeterminado, pero omnipresente, cuya única determinación es la diferenciación entre dominante y dominado, más que cualquier configuración determinada históricamente entre las condiciones y las relaciones de producción. En la antropología especulativa que proponen Adorno y Horkheimer, la razón instrumental es una extensión del uso de herramientas y, por tanto, una función de las limitaciones adaptativas. El surgimiento de la racionalidad instrumental es inseparable de ese conflicto primordial entre poderes dominantes y dominados que la humanidad primitiva experimentó en forma de desvalimiento frente a una naturaleza todopoderosa. El sacrificio es el intento de efectuar una conmensuración entre estos inconmensurables (entre la omnipotencia de la naturaleza y la impotencia de la humanidad primitiva). Sin embargo, desde un principio, la magia sacrificial presuponía la lógica de la mimesis: "En el estadio mágico, sueño e imagen no eran meros signos de la cosa, sino que estaban unidos a ella por la semejanza o por el nombre. No era esta una relación de intencionalidad, sino de afinidad. La magia, como la ciencia, está orientada a fines, pero los persigue mediante la mimesis, no aumentando la distancia entre ella y el objeto" (Adorno y Horkheimer 2007:26). La mimesis establece la equivalencia entre cosas disímiles que suministra la precondición del sacrificio. Proporciona, pues, una conmensuración no–conceptual entre particularidad y generalidad que hace posible que la una sirva de sustituto de la otra:

> En la magia se da una sustituibilidad específica. Lo que le sucede a la lanza del enemigo, a su cabello, a su nombre, le sucede al mismo tiempo a su persona; y en sustitución del dios se mata a la víctima sacrificial. La sustitución en el sacrificio supone un paso hacia la lógica discursiva. Aunque la cierva que se había de sacrificar por la hija, y el cordero por el primogénito, debían poseer aún ciertas cualidades, representaban ya, sin embargo, a la especie, al ejemplar cualquiera. Pero el carácter sagrado del *hic et nunc* y la unicidad del elegido, que adquiriría el sustituto, lo distinguía radicalmente, lo hacía insustituible incluso en el intercambio.
>
> (Adorno y Horkheimer 2007: 26)



La fuerza mágica del sacrificio consiste en establecer una correspondencia entre cosas para las que aún no existe ninguna ratio, ninguna proporción de equivalencia conceptual. En ello reside literalmente su *irracionalidad*. Pero más importante aún es que el sacrificio mimético establezca la distinción fundamental cuya racionalidad, según creen Adorno y Horkheimer, está en proceso de ser suprimida por la Ilustración, esto es, la distinción entre lo animado y lo inanimado: "*mana*, el espíritu moviente, no es una proyección, sino el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes. La separación entre lo animado y lo inanimado, el poblar determinados lugares con demonios y divinidades, brota ya de este preanimismo. En él está ya dada la separación entre sujeto y objeto" (Adorno y Horkheimer 2007: 30-31). Por otra parte, si el mito, como argumentan Adorno y Horkheimer, muestra ya los rasgos de las clasificaciones explicativas que más adelante desplegará la racionalidad científica, habrá que concluir que dicha

distinción entre lo animado y lo inanimado señala un logro cognitivo fundamental que la ciencia amenaza con suprimir al convertir toda la naturaleza en un material indiferenciado cuya inteligibilidad requiere un suplemento de información conceptual. La conceptualización científica mortifica el cuerpo: "El cuerpo físico *[Körper]* no puede volver a transformarse en cuerpo viviente *[Leib]*. Sigue siendo un cadáver, por más que se eduque físicamente. La transformación en cosa muerta, que se anuncia en su nombre, era una parte del proceso constante que ha reducido la naturaleza a material y a materia" (Adorno y Horkheimer 2007:253). Así, insisten Adorno y Horkheimer, "el desencantamiento del mundo es la erradicación del animismo" (Adorno y Horkheimer 2007:21), esto es, la Ilustración "identifica lo viviente con lo no viviente, del mismo modo que el mito identifica lo no viviente con lo viviente" (Adorno y Horkheimer 2007:31). Sin embargo, el animismo albergaba una forma de racionalidad no conceptual precisamente en la medida en que su práctica del sacrificio establecía un principio de reciprocidad entre poder inanimado e impotencia animada. La racionalidad del sacrificio radica en esta capacidad de conmensurar cosas inconmensurables: poder e impotencia, vida y muerte.

La fusión especulativa entre Hegel y Freud que llevan a cabo Adorno y Horkheimer parece implicar tres estratos sucesivos de sacrificio mimético y tres modalidades distintas de intercambio entre vida y muerte. El primer estrato, de acuerdo con el propio excurso de Freud en el campo de la biología especulativa en *Más allá del principio de placer*, marcaría el surgimiento del organismo a través del sacrificio que salvaguarda la independencia relativa de su entorno interior frente al exterior inorgánico[4]. Una parte del organismo debe morir para que este pueda sobrevivir a la agresión de lo inor-

gánico: el organismo sacrifica su capa externa a lo inorgánico como "una protección contra los estímulos"[5].



El segundo estrato señalaría la aparición del intercambio mítico, entendido como el estadio en el que los humanos aprenden a sacrificar lo animado para aplacar a las potencias animadoras. Según Adorno y Horkheimer, este es el sacrificio que establece la reciprocidad entre dominador y dominado, entre dioses y víctimas, y, por lo tanto, representa una ganancia en autonomía humana: "Si el intercambio es la secularización del sacrificio, este mismo, a su vez, aparece ya como el modelo mágico del intercambio racional, un acto de los hombres para dominar a los dioses, que son destronados justamente mediante el sistema del homenaje que se les tributa" (Adorno y Horkheimer 2007:63). El tercer estrato sería el del surgimiento del yo y la separación definitiva entre cultura y naturaleza. La permanencia del ego se afirma frente al flujo de impresiones fugaces mediante la subordinación teleológica de la satisfacción presente a los objetivos futuros: así, "el yo [...] se debe al sacrificio del momento en aras del futuro. [Pero] su sustancialidad es apariencia, como la inmortalidad del inmolado" (Adorno y Horkheimer 2007:64). No obstante, mientras que el sacrificio había servido antes como un medio para dominar la naturaleza exterior, ahora se introyecta como supresión del poder de la naturaleza interna. De hecho, esta subordinación sacrificial de los medios a los fines se invierte y pasa a ser una subordinación de los fines a los medios, pues, al aprender el organismo humano a reprimir las pulsiones y los deseos por cuya satisfacción se define, lo que está haciendo es negar los fines para los que supuestamente vive. Para Adorno y Horkheimer este hecho marca el inicio de la peligrosa sustitución de fines por medios, así como de la reversibilidad entre función y propósito, en la que ven un rasgo definitorio del reinado de esa racionalidad instrumen-

tal que alcanza su patológico apogeo en lo que describen como "la locura manifiesta", "la antirazón" del capitalismo tecnológico. Las raíces de esta locura, no obstante, se hallaban ya presentes en el origen de la subjetividad:

> El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su sí-mismo, significa siempre virtualmente la aniquilación del sí-mismo a cuyo servicio se opera, pues la sustancia dominada, oprimida y disuelta por la autoconservación no es otra cosa que lo viviente, solo en función del cual se determinan los logros de la autoconservación, precisamente aquello que debe ser conservado [...] La historia de la civilización es la historia de la interiorización del sacrificio. En otras palabras: la historia de la renuncia.
>
> (Adorno y Horkheimer 2007:68)

La Ilustración se vuelve el sacrificio del sacrificio, su internalización. La separación entre cultura y naturaleza, entre disciplina y espontaneidad, se salvaguarda al convertirla en algo interno al sujeto. Pero para asegurarse de ello, el sujeto debe imitar la implacabilidad de la naturaleza inanimada; la naturaleza animada se desencanta imitando la intratabilidad de la fuerza inanimada: "El espíritu subjetivo que disuelve la animación de la naturaleza solo domina a la naturaleza desanimada imitando su rigidez y disolviéndose él mismo como espíritu animista" (Adorno y Horkheimer 2007:70). Para Adorno y Horkheimer, esto nos proporciona la clave de la complicidad fatídica entre encantamiento y desencantamiento, entre mito e Ilustración. La patológica reiteración de la lógica del pensamiento mítico por parte de la Ilustración queda ejemplificada en su atención exclusiva a

la inmanencia de lo real, así como en su obsesiva focalización en la ineluctable necesidad del presente:

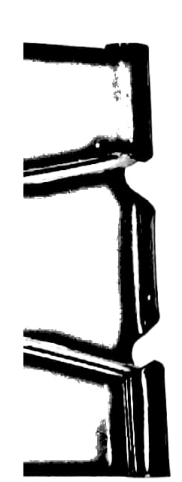
> En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la perpetuidad de lo fáctico, y la mera existencia es presentada como el sentido que él oculta [...] La subsunción de lo fáctico, sea bajo la prehistoria fabulosa, sea bajo el formalismo matemático; la relación simbólica de lo actual con el acontecimiento mítico en el rito, o con la categoría abstracta en la ciencia, hace aparecer lo nuevo como predeterminado, que así es en verdad lo viejo. No es lo existente lo que carece de esperanza, sino el saber, que en el símbolo plástico o matemático se apropia de lo existente en cuanto esquema, y así lo perpetúa.
> (Adorno y Horkheimer 2007:42)

Así, según Adorno y Horkheimer, el abismo que media entre el conocimiento conceptual que la ciencia tiene de lo real y la "existencia" no sería sino el abismo entre lo idéntico y lo no-idéntico, un abismo de una negatividad no-actual cuya estructura inherentemente temporal solo es posible recuperar a través de la reflexión filosófica. La razón puede superar su autoalienación de la existencia natural, dejar en suspenso la opresiva inmanencia de la absoluta realidad y recuperar la posibilidad de la esperanza, solo a través de la reflexión conmemorativa de su propia historicidad. Dado su papel crucial en la tesis de Adorno y Horkheimer, vale la pena acompañar este desenlace de la dialéctica de la Ilustración con una extensa cita:

> El pensamiento, en cuyo mecanismo coactivo se refleja y perpetúa la naturaleza, se refleja también a sí mismo, justamente en virtud de su irresistible lógica, como naturaleza olvidada de sí misma, como mecanismo coactivo [...] En el conocimiento que el espíritu tiene de sí como naturaleza dividida en sí misma, la naturaleza se invoca a sí misma como en los tiempos remotos, pero no ya directamente con su supuesto nombre, que significa omnipotencia, es decir, como *mana*, sino como algo ciego, mutilado. El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio de la misma, sin el cual no existiría el espíritu. En la humildad con que este se reconoce como dominio y se revoca en la naturaleza, se disuelve su pretensión de dominio, que es precisamente la que lo esclaviza a la naturaleza [...] Pues este no solo distancia, en cuanto ciencia, a los hombres de la naturaleza, sino que además, en cuanto autorreflexión del pensamiento [...] permite medir la distancia que eterniza la injusticia. Mediante este recuerdo de la naturaleza en el sujeto, en cuya realización se halla encerrada la verdad desconocida de toda cultura, la Ilustración se opone al dominio en cuanto tal [...] se libera del hechizo de la naturaleza reconociéndose como el propio temblor de esta ante sí misma.
>
> (Adorno y Horkheimer 2007: 53-54)

El razonamiento aquí es impecablemente hegeliano: la razón madura alcanza reflexivamente su independencia de la naturaleza recordando su propia dependencia de ella. Pero, según Adorno y Horkheimer, la reflexividad es precisamente aquello de lo que la ciencia sigue siendo incapaz. Si, como

sostienen, "toda percepción es una proyección" (Adorno y Horkheimer 2007:202) –la mediación de las impresiones sensibles por el juicio conceptual– habría que concluir que una adecuada reflexión cognitiva sobre las cosas tal y como son requiere salvar el abismo que separa los datos sensoriales de los objetos reales, lo interior de lo exterior. Así, "para reflejar la cosa tal como es, el sujeto debe restituirle más que lo que él recibe de ella" (Adorno y Horkheimer 2007:203). Pero esto es precisamente lo que la subsunción conceptual, tanto la positivista como la idealista, es incapaz de hacer: "Cuando el sujeto ya no es capaz de restituir al objeto lo que ha recibido de él, no se hace más rico, sino más pobre. Pierde la reflexión en ambos sentidos: al no reflejar ya al objeto, deja de reflexionar sobre sí y pierde la capacidad de la diferencia" (Adorno y Horkheimer 2007:204). La cognición se vuelve patológica cuando su proyección excluye la reflexión. Privilegiar la reflexión como si fuera el sello distintivo de la sensatez racional conlleva la patologización de la "ingenua irreflexividad" de la ciencia como un ejemplo de "proyección enfermiza" cuya diferencia con el antisemitismo es solo de grado, pero no de naturaleza: "El pensamiento objetivante implica, como el pensamiento enfermo, la arbitrariedad del fin subjetivo ajeno a la cosa, olvida a esta y con ello le hace ya la misma violencia que más tarde sufrirá en la práctica" (Adorno y Horkheimer 2007:207)[6].



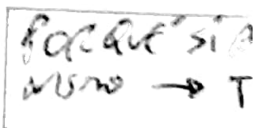


2.3 Conmemorando la reflexión

El corolario de esta crítica es claro: el contraste que existe ente la mediación reflexiva de la razón y su inmediatez irreflexiva es equivalente al que se da entre salud y enfermedad: "Quien absolutiza ingenuamente, por universal que sea su radio de acción, es una víctima: sucumbe al poder ofusca-

dor de la falsa inmediatez" (Adorno y Horkheimer 2007:208). Adorno y Horkheimer establecen una contraposición entre la saludable mediación de la negatividad reflexiva y la mediación enferma de la subsunción total, de la misma manera que contrastan la incorporación "vital" de las particularidades cualitativas, propia de la conciencia reflexiva, con la consunción aniquiladora que efectúa la segunda a través de la formalización matemática. En definitiva, "solo en la mediación [...] se supera la soledad enferma en que está presa la naturaleza entera". (Adorno y Horkheimer 2007:203-204). Y dicha mediación debe adoptar la forma de la rememoración. "Lo peligroso para la praxis dominante y sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual aquella más bien coincide, sino el que la naturaleza sea recordada" (Adorno y Horkheimer 2007:274). Esa rememoración aspiraría a inaugurar una "segunda naturaleza": una naturaleza mediada por la historia humana y a la que se habría vuelto a investir con todos los atavíos de la significación sociocultural humana. La segunda naturaleza sería la naturaleza incorporada reflexivamente y memorizada internamente o, en palabras de Jay Bernstein, "la naturaleza cuya forma de aparecérsenos está condicionada por nuestra pertenencia a ella"[7].

Como veremos en el siguiente capítulo, la formulación de Bernstein condensa a la perfección el principio fundamental de aquello a lo que Quentin Meillassoux ha llamado "correlacionismo", esto es, el aserto de que existe necesariamente una reciprocidad entre mente y naturaleza. El correlacionismo anhela esta segunda naturaleza precisamente porque su logro haría de la realidad material un depósito de sentido plenamente conmensurable con las necesidades psíquicas humanas. Además, si aceptamos la sugerencia de Bernstein, según la cual para Adorno "la distinción vivo/no-vivo es la fundamental" (Bernstein 2001:194), entonces



comenzaremos a darnos cuenta de hasta qué punto el horizonte último de la crítica de Adorno y Horkheimer a la razón científica es la rehabilitación de una naturaleza "viva" plenamente antropomórfica; en otras palabras, la resurrección del aristotelismo: la naturaleza entendida como la depositaria de un significado antropológicamente accesible, de una intencionalidad esencial, en la que el aurático *telos* presente en cada entidad proporciona un índice inteligible de su valor moral. Subyacente a este encaprichamiento filosófico con el señuelo de una segunda naturaleza, se halla el ansia de borrar la distinción entre conocimiento y valor; la añoranza de una reconciliación entre el "es" y el "debería", para así "cerrar" la brecha contemporánea –pues aislada del contacto humano la naturaleza "sufre"– entre la comprensión de lo que una entidad es y el conocimiento de cómo hay que conducirse con respecto a ella. Parece claro, pues, que lo que este penar filosófico por una segunda naturaleza revela no es ni más ni menos que un deseo de revocar el distanciamiento entre espíritu y materia, de reforzar la "cadena del ser" y, en última instancia, de repudiar la tarea de desencantamiento iniciada por Galileo en el campo de la física, continuada por Darwin en el ámbito de la biología y extendida hoy en día por la ciencia cognitiva al terreno de la mente.

El tenor implícitamente religioso de esta conmemoración reflexiva de la experiencia perdida se hace más explícito por su insistencia en el valor redentor de la memoria. "La reconciliación," sostienen Adorno y Horkheimer, "es [...] el concepto supremo del judaísmo, y todo su sentido se resume en la espera" (Adorno y Horkheimer 2007:213). El monoteísmo judaico merece ser admirado porque "logra preservar la memoria reconciliadora de la naturaleza, sin recaer por medio de síntomas en la mitología", prefigurando de ese modo "la felicidad sin poder, la recompensa sin trabajo, la

patria sin mojones, la religión sin mito" (Adorno y Horkheimer 2007:213). El judaísmo prefigura la segunda naturaleza precisamente en la medida en que proporciona un prototipo de lo que sería una religión desmitificada. Pero si el *Bilderverbot* (la prohibición de imágenes) judaico es el sello distintivo de una religión racionalmente desencantada, su rehabilitación reflexiva bajo la forma de la prohibición de cualquier concepción positiva de lo absoluto constituye el culmen de la mistificación, una mistificación consagrada en la absolutización crítica de la diferencia entre lo cognoscible y lo incognoscible, lo finito y lo infinito, la inmanencia y la trascendencia, que son precisamente las distinciones de cuya desestimación se acusa a la ciencia. La interdicción crítica de la inmanencia absoluta aspira a la consecución de una segunda naturaleza que garantizaría la redención reflexiva del futuro sobre la base de la conmemoración del pasado por parte del presente. De ese modo, la sustancia cualitativa de la experiencia, supuestamente borrada por la forma conceptual abstracta, se proyecta retroactivamente como el material irreductible de la mediación sociohistórica.

Ocurre, no obstante, que esa sustancia de la experiencia es ella misma un mito filosófico. Pues aunque desde un punto de vista formal, la dialéctica del mito y la Ilustración tal vez sea plausible, su potencia crítica sustantiva se deriva de una combinación entre la forma dialéctica –ejemplificada en el análisis de la lógica del sacrificio– y un contenido positivo que no es otra cosa que el residuo de la subsunción conceptual postulada retroactivamente: la experiencia preconceptual del "significado" contenida en la aprehensión perceptual de la particularidad cualitativa. A este respecto, la tesis de Adorno y Horkheimer se ve menoscabada por una constante vacilación entre dos asertos totalmente distintos, a saber, el aserto de que la razón científica ha bloqueado la

posibilidad de una experiencia *de* la naturaleza dotada de sentido, por un lado; y el aserto de que esa misma razón ha oscurecido la experiencia de la naturaleza *como* sentido, por otro. Defender lo primero implicaría un compromiso con la primacía de una suerte de concepción fenomenológica preconceptual de la naturaleza; precisamente el tipo de postura que excluye el énfasis hegeliano de Adorno y Horkheimer en la ineludible mediación sociohistórica de la experiencia. Defender lo segundo, en cambio, significaría recaer en el tipo de naturalismo reduccionista, del que es buen ejemplo la psicología evolutiva contemporánea, y cuyos precursores positivistas tanto aborrecían Adorno y Horkheimer. Sin embargo, a pesar de este énfasis en la mediación histórica –o puede que incluso a causa de ello– la particularidad significativa de la experiencia olvidada, ya sea "de" la naturaleza o "como" naturaleza, es evocada como el contenido que la ciencia ha perdido al hacer abstracción de él. Pero este contenido significativo se supone que es a un tiempo cualitativa y positivamente sustantivo –"experiencia" en el pleno sentido fenomenológico del término– y la negación de la abstracción subsuntiva. ¿Qué dimensión de la significatividad es esa de la que hemos sido privados si no solo no nos es dada positivamente como una invariante transhistórica ni como un dato fenomenológico originario, sino que además su especificidad determinada no es más que la sombra proyectada retroactivamente por su posterior negación? La reflexión es el único criterio de autenticación del recuerdo de que antes experimentábamos más que ahora; y ese recuerdo es todo cuanto tenemos para sustanciar la aseveración de que se nos ha privado de algo. Pero *¿de quién* es este recuerdo? A la luz de la prohibición crítica del conocimiento absoluto, y por tanto de la inaccesibilidad de la autoconmemoración del conocimiento absoluto, ¿cómo vamos a calibrar la fiabilidad de la rememoración especulativa de la historia humana que



llevan a cabo Adorno y Horkheimer? La conmemoración dialéctica no es algo que deba darse por bueno sin más. La "experiencia" cuya atenuación lamentan Adorno y Horkheimer, de hecho, parece no tener otra sustancia que aquella que la reflexión le confiere retrospectivamente.

En realidad, lo que el recurso a la rememoración nos revela es que Adorno y Horkheimer llevan a cabo su crítica de la Ilustración desde la perspectiva de una conciencia conmemorativa que siente amenazada su propia existencia por el bloqueo científico de la "particularidad significativa". La crítica procede según el punto de vista de la reflexión o, lo que es lo mismo, de la rememoración. Siente nostalgia de una experiencia cuya sustancia refleja su propia añoranza. Se alimenta del anhelo de una forma mítica de la historia entendida *como* experiencia, más que de cualquier experiencia histórica sustantiva o específica. Así, critica el mito sacrificial del desencantamiento rehabilitando una fantasía de encantamiento racional que delata su propio anhelo de una redención reflexiva de la experiencia. En consecuencia, y a la luz de sus propios criterios, se muestra incapaz de operar como una crítica inmanente de la experiencia real, puesto que la reflexión es precisamente aquello de lo que ya *carece* la realidad de la racionalidad instrumental. Pero esta carencia se le imputa sobre la base de una apelación a un pasado transcendente y recuperado reflexivamente. De ese modo, la crítica resulta ser conservación, más aún, resulta ser inherentemente conservadora, ya que su reflexión conmemorativa aspira a posponer la ruptura temporal en nombre de la continuidad. La expectativa de una reconciliación impide retroactivamente la perspectiva de una cesura temporal futura: pues la reconciliación y la expectación son los garantes teológicos de la naturaleza redimida. Ocurre, no obstante, que la ciencia *no tiene* un concepto de "naturaleza", y eso es precisamente lo

que la disuade de estipular cualquier tipo de límite entre lo natural y lo extranatural: la naturaleza no es ni más ni menos que los diversos discursos de la física, la química, la biología, la geología, la etología, la cosmología, etc.; la lista queda necesariamente abierta. En lo que respecta a las ciencias de la naturaleza, lo irreconciliable es su más alto concepto y lo irremediable su único significado. Paradójicamente, es en el concepto de reversibilidad mimética donde halla expresión este carácter irremediable.

2.4 La desposesión del espacio

Para Adorno y Horkheimer, el sentido primero del mimetismo biológico sería el de una expresión de la compulsión adaptativa: los organismos, o bien se habitúan a su entorno, o perecen. Pero el mimetismo en sentido biológico abarca una diversidad de modalidades –desde la replicación genética a la conformidad conductual o la imitación morfológica– ninguna de las cuales resulta fácilmente reducible a la lógica de la adaptación. Es este carácter fundamentalmente no–adaptativo del mimetismo sobre el que Roger Caillois quiere recabar nuestra atención en su artículo de 1935, "El mimetismo y la psicastenia legendaria".[8] Al mimetizarse con su propio alimento, los insectos hoja, como en el caso del *Phyllium*, a menudo acaban devorándose unos a otros. Su mimetismo conlleva una asombrosa teleplastia –una suerte de fotografía física– que cortocircuita cualquier valor de uso que hubiera podido tener el realismo mimético al replicar los síntomas físicos de la corrupción y la descomposición. Mediante el reflejo de la necrosis de lo que le sirve de alimento, el *Phyllium* se identifica a sí mismo como la apariencia moribunda de su propio sustento vital. La extraordinaria exactitud de la teleplastia de este insecto inicia una autofagia

que se vuelve parte de la codificación orgánica de la propia fotografía física. Así, la simbiosis entre la información de un organismo- el *Phyllium*-y otro-la hoja- experimenta una involución que simultáneamente engendra el colapso de su identidad y el borrado de su diferencia en la convergencia paradójica de la verosimilitud orgánica y la muerte en vida[9]. Al imitar la muerte de aquello de lo que obtiene alimento, el *Phyllium* se convierte en el indicador vivo de la descomposición de su alimento debido a su propio apetito vital.

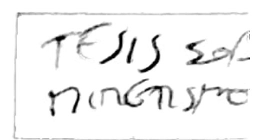
Lejos de ser un ejemplo de adaptación, este mimetismo tanatrópico nos muestra la compulsión por medio de la cual el organismo se ve impulsado hacia la desintegración en lo inorgánico. En la raíz de este tanatropismo, sugiere Caillois, se encuentra la atracción ejercida por el espacio: la individuación orgánica pierde terreno "confundiendo en su retirada la frontera del organismo y del medio" (Caillois 1939:152), y de esa forma se precipita en un espacio desindividualizado en continua expansión. Caillois apunta a que esta "asimilación [psicasténica] al espacio" constituye el común denominador que subyace a fenómenos tan aparentemente dispares como el mimetismo de los insectos y la despersonalización esquizofrénica. Citando la obra de Eugene Minkowski,[10] Caillois hace notar que el esquizofrénico responde a la pregunta "¿Dónde está usted?" con la afirmación: "Yo sé donde estoy pero no me siento en el lugar donde estoy" (Caillois 1939:138-139); el espacio les ha desposeído de su individualidad psíquica:

> El espacio parece a estos espíritus desposeídos una fuerza devoradora. El espacio los persigue, los cerca, los digiere en una fagocitosis gigante[11]. Al final, los sustituye. El cuerpo entonces cesa de solidarizarse con el pensamiento, el individuo franquea

> la frontera de su piel y habita del otro lado de sus sentidos. Trata de verse desde un punto cualquiera del espacio. Él mismo se siente devenir espacio, *espacio negro, en el que no se pueden poner cosas*. Es semejante, pero no semejante a algo, sino simplemente *semejante*. E inventa espacios, de los cuales es "la posesión convulsiva".
> Todas estas expresiones revelan un mismo proceso: *la despersonalización por asimilación al espacio*, esto es, lo que el mimetismo realiza morfológicamente en ciertas especies animales.
>
> (Caillois 1939:139)[12]

En última instancia, la patología de la racionalidad instrumental, según la diagnostican Adorno y Horkheimer, parecería estar enraizada en esta desposesión psicasténica por el espacio, a través de la cual la razón abjura de la dimensión de transcendencia temporal que la proveía de su capacidad para la conmemoración reflexiva. La razón se vuelve esquizofrénica y, por ello, autoenajenada, en la medida precisamente en que se ve privada de su sustancia temporal y se hace inmanente al espacio. La psicosis de la razón instrumental permite que la reflexividad subjetiva quede engullida en la opacidad bruta del objeto. Sin embargo, el mimetismo tanatrópico es el síntoma de una negatividad no-conceptual que está ya operativa entre los objetos, independientemente de su relación con la subjetividad, una negatividad no dialéctica que no solo es independiente de la mente, sino que efectúa la indistinción de la identidad y la no–identidad fuera del ámbito conceptual. (En el capítulo 5 veremos que esta es la negatividad del "ser-nada" a través de la cual el objeto "unilateraliza" al sujeto constituyente y se convierte en sujeto de su propio conocimiento). En relación con esto, la *tanatosis* de la Ilustración señala el punto en el que el sujeto tras-

cendental de la cognición es expropiado y "el conocimiento objetivo" pasa de expresar el conocimiento que el sujeto tiene del objeto a expresar el conocimiento que tiene el objeto de sí mismo *y* del sujeto que cree conocerlo. Esta íntima conexión entre mimetismo tanatrópico y cognición objetiva era algo que Caillois ya había identificado:

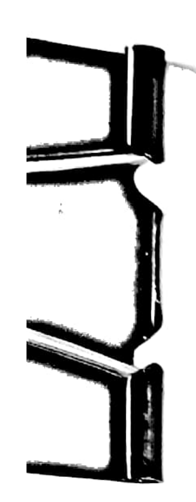


> Por consiguiente, ya no es solo la psicastenia la que aparece en íntima relación con el mimetismo, sino el mismo imperativo de conciencia, del que, por otra parte, viene a ser una perversión. El conocimiento, como sabemos, tiende a la supresión de todas las distinciones, a la reducción de todas las oposiciones, de suerte que su finalidad diríase que consiste en proponer a la sensibilidad la solución ideal de su conflicto con el mundo exterior, satisfaciendo así, en sí misma, la propensión al abandono de la conciencia y de la vida. Ella también le presenta inmediatamente una *imagen apaciguadora*, y promisora, la representación científica del mundo en que el cuadro de las moléculas, átomos, electrones, etc., disocia la unidad vital del ser.
>
> (Caillois 1939:149)

No obstante, el análisis de Caillois sigue limitando el tanatropismo de la cognición – y por tanto, la disociación de "la unidad vital del ser" – a una representación subjetiva; como si la división entre imagen representacional y mundo representado pudiera permanecer inmune a la virulencia disociativa de esta negatividad no–dialéctica. De hecho, como veremos en algunos de los capítulos siguientes, al anatomizar la conciencia y la vida, la *tanatosis* de la Ilustración no solo desmiembra la unidad vital del ser, sino que, y

esto es más importante aún, objetiva al sujeto de tal manera que quiebra la presunta reciprocidad entre mente y mundo. Desposee al sujeto de pensamiento.

2.5 La mimesis de la muerte



Esta desposesión tanatrópica a manos de lo que Hegel denominaba la "exterioridad sin concepto" del espacio explica el horror que inspira el mimetismo, no solo en la civilización, sino también en la reflexión dialéctica que se pretende testigo de esta última. No es de sorprender, pues, que la reflexión trace el progreso de la civilización en términos de sublimaciones sucesivas del impulso mimético; primero, a través de la magia, en donde la lógica mimética proveía la condición necesaria para el intercambio sacrificial; y luego con el trabajo organizado, que señaló su prohibición definitiva: "La educación social e individual refuerza a los hombres en el comportamiento objetivante de los trabajadores e impide así que se dejen nuevamente arrastrar por el ritmo fluctuante de la naturaleza circundante" (Adorno y Horkheimer 2007:195). La civilización proscribe el comportamiento mimético como una peligrosa regresión. Esta prohibición es a la vez social y conceptual: social, en la medida en que el comportamiento mimético indica un debilitamiento o una relajación del autodominio egoico y una regresión a la compulsión animal (que Adorno y Horkheimer ven ejemplificada en la figura del delincuente); conceptual, en la medida en que la semejanza mimética es un ejemplo de similitud sin concepto. Es este último sentido el que tiene una importancia filosófica particularmente significativa para Adorno y Horkheimer. Cuando algo imita otra cosa, se vuelve como esa cosa, pero sin parecerse a ella según cualquier criterio de equivalencia conceptual. Así, la mimesis es un indicador de

no–identidad: señala un registro de indiferencia o indistinción que opera independientemente de cualquier criterio conceptual para registrar la identidad o la diferencia. Por consiguiente, los fenómenos miméticos amenazan tanto el orden social como el conceptual, el intercambio y la subsunción. Sin embargo, el temor identitario a la mimesis tiene su reflejo en el terror que la propia mimesis provoca. Para Adorno y Horkheimer, tanto la mimesis como la subsunción están estrechamente relacionadas con el miedo: un nexo de terror vincula el miedo de la civilización a la regresión, el miedo individual a la desaprobación social, el miedo provocado por la indistinción conceptual y el miedo de la presa al depredador. Tanto si se establece conceptualmente a través de la subsunción sintética de la particularidad, como si se lleva a cabo orgánicamente por medio de la imitación de lo inorgánico, la semejanza permanece vinculada al terror. Más concretamente, el terror de la regresión mimética engendra una compulsión a subsumirse, a amoldarse, a reprimirse, lo cual representa, en sí mismo, la mimesis del primitivo terror orgánico:

> La sociedad prolonga la naturaleza amenazadora como coacción permanente y organizada que, al reproducirse en los individuos como auto-conservación consecuente, repercute sobre la naturaleza como dominio social sobre ella [...] La fórmula matemática es, como lo era el rito mágico, una regresión conscientemente manipulada: es la forma más sublimada de mimetismo. La técnica realiza la adaptación a lo muerto al servicio de la autoconservación, ya no como la magia mediante la imitación corporal de la naturaleza externa, sino mediante la automatización de los procesos mentales, mediante

> la transformación de estos en aconteceres ciegos. Con su triunfo, las manifestaciones humanas se vuelven controlables y forzadas. De la adaptación a la naturaleza solo queda el endurecimiento frente a ella. El color protector y disuasivo es hoy el ciego dominio sobre la naturaleza, que es idéntico a la finalidad de largo alcance.
>
> (Adorno y Horkheimer 2007: 196)

El fenómeno mimético presenta, por tanto, un doble filo: es a la vez un mecanismo de defensa y un arma, como queda ejemplificado, no solo en el caso de la presa que se mimetiza con lo inorgánico para huir del depredador, sino también en el del depredador que se mimetiza con su presa. Pero esta ambigüedad tiene aún mayor calado, pues es el propio mecanismo de defensa el que se convierte en un arma; la represión que servía para proteger al individuo orgánico contra la amenaza de la disolución inorgánica se vuelve su principal arma contra la naturaleza, ya sea orgánica o inorgánica. El sacrifico mimético efectúa una reversibilidad entre el poder amenazante que hay que conjurar y la entidad amenazada que intenta defenderse por medio del sacrificio. Instaura una equivalencia reversible entre fuerza dominante y dominada, entre poder e impotencia, entre lo orgánico y lo inorgánico. En última instancia, esta reversibilidad hace que el vocabulario antropomórfico del miedo y la intimidación resulte inadecuado: la pretendida simulación defensiva de lo inorgánico por parte del organismo –el lagarto cornudo que simula ser una roca– se troca en simulación de lo orgánico por lo inorgánico con fines supuestamente agresivos, como en el caso de los virus, que se apropian de la maquinaria celular de sus huéspedes para replicarse. Al ignorar esta reversibilidad fundamental entre imitador e imitado, Adorno y

Horkheimer pasan por alto el retorno del mimetismo dentro de la mimesis, así como la posibilidad de que la propia mimesis antropológica no sea más que una máscara del mimetismo. Pese a realizar una recapitulación de los diversos aspectos antropológicos y psicológicos de la mimesis, se olvidan del que es el primero y posiblemente el más importante estrato del sacrificio mimético: el nivel biológico, que era en donde Freud anclaba la compulsión a la repetición en su tesis sobre la emergencia del organismo a partir de lo inorgánico (*cf.* capítulo 7). La interpretación biológica que hace Freud de la pulsión de muerte constituye un prerrequisito insoslayable de la propia tesis de Adorno y Horkheimer, pues explica la pulsión originaria a repetir que se reitera en los niveles antropológico y psicológico. La acogida de lo inerte por parte de la civilización para ponerlo al servicio de la supervivencia, su mimetismo compulsivo de la compulsión orgánica a la hora de reprimir la compulsión, reitera la represión original de lo inorgánico. Así, si "la ratio que reprime a la mimesis no es simplemente lo contrario de esta [sino que] ella misma es mimesis: mimesis de lo muerto" (Adorno y Horkheimer 2007:44), ello se debe a que la represión que ejerce la ciencia sobre la mimesis no solo imita a la muerte, la compulsión inorgánica, sino que es la muerte, lo inorgánico, lo que imita a la razón. La mimesis es *de* la muerte y *por* la muerte. La vida siempre fue imitada por la muerte, lo animado, una máscara de lo inanimado. La automatización tecnológica de la inteligencia que señala la consumación de la razón autodestructiva para Adorno y Horkheimer no es sino el retorno de lo reprimido, no simplemente en el pensamiento, sino *como* pensamiento mismo. La Ilustración consuma la reversibilidad mimética convirtiendo el pensar en una compulsión algorítmica: la imitación inorgánica de la razón orgánica. Así, la artificialización de la inteligencia, la conversión de los fines

orgánicos en medios técnicos y viceversa, anuncia el auténtico advenimiento de la segunda naturaleza, ya no bajo el formato conciliador de una conmemoración reflexiva de la propia historia natural de la razón, sino más bien bajo la forma irremediable en la cual una inteligencia sin finalidad suplanta todos los fines racionales. La teleología orgánica no es abolida por medio de la reflexión, sino mediante el cortocircuitado de la racionalidad instrumental por parte de la inteligencia sintética, un cortocircuitado que anula la ordenación secuencial del tiempo y la subordinación del futuro al presente al reinsertar el tiempo en el espacio.

El horror que provoca al pensamiento dialéctico esta perspectiva está estrechamente ligado a su deseo de eliminar al espacio de la historia. El espacio es dialécticamente deficiente porque no es más que una mera autoexterioridad a-conceptual. Por ello, para Adorno y Horkheimer, la ordenación secuencial del espacio a través de la narrativa es la precondición necesaria para la irreversibilidad del tiempo histórico: "En la imagen del viaje el tiempo histórico se libera, trabajosa e irrevocablemente, del espacio, esquema irrevocable de todo tiempo mítico" (Adorno y Horkheimer 2007:62). La reinscripción topológica de la historia espanta a la reflexión porque amenaza con disolver la memoria en la exterioridad sin concepto del espacio. Además, si la inteligencia sintética consuma el mimetismo tanatrópico, entonces habrá que concluir que lo que reinstaura la Ilustración con su reinscripción topológica de la historia no es tanto una temporalidad mítica como una historia de terror: la razón humana resulta no haber sido más que el soñar despierto de un insecto[13].

Esta consumación negativa de la Ilustración marca el final del sueño de la razón tal y como lo codificó el hegelianismo –para el que la reconciliación entre mente y materia

proporcionaba el *telos* de la historia universal– y el alborear de una inteligencia que está en proceso de desembarazarse de su máscara humana.

No obstante, una de las posibles maneras de subrayar la profunda importancia filosófica del logro de Darwin consistiría precisamente en caracterizarlo en términos de esta reinscripción de la historia en el espacio. Como veremos en el capítulo siguiente, la historia natural contiene estratos temporales de una magnitud que empequeñece la de esa naturaleza "cuya forma de aparecérsenos está condicionada por nuestra pertenencia a ella", pues prosigue su curso al margen de que alguien le pertenezca o no. Aun cuando sea irreducible a ella, la historia cultural está mediada por la historia natural, en la que se ha de incluir tanto el tiempo como el espacio, la biología y la geología. Al rechazar la inmanencia reflexiva de la historia natural, el naturalismo especulativo de Adorno y Horkheimer acaba revirtiendo en la teología natural. Es la incapacidad de admitir la variedad de formas en que la mediación sociocultural de la naturaleza se ve a su vez mediada por la historia natural –con lo que se quiere hacer referencia, no solo a la biología evolutiva, sino también a la geología y la cosmología- lo que permite que los discursos filosóficos sobre "la naturaleza" se conviertan en anexos a la antropología filosófica. En el próximo capítulo veremos cómo la historia natural apunta a una dimensión de la temporalidad que repudia toda aseveración relativa a la pretendida reciprocidad entre el ser humano y la naturaleza.

---

1 Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración* tr. Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal, 2007.

2 Andreas Huyssen distingue estos cinco registros del siguiente modo: "Primero, en relación con la crítica de la forma de la mercancía y sus poderes de reificación y engaño, una forma de mimesis absolutamente negativa [*Mimesis ans Verhärtete*]; en segundo lugar, en relación con los fundamentos antropológicos de la naturaleza humana que, como insiste Adorno en *Mínima Moralia*, está "indisolublemente ligada a la imitación"; tercero, en un sentido biológico-somático orientado hacia la supervivencia, como el que encontró Adorno en la obra de Roger Caillois [...]; cuarto, en el sentido freudiano de identificación y proyección, que se halla en deuda con *Totem y tabú*; y finalmente, en un sentido estético con fuertes resonancias de la teoría del lenguaje de Benjamin, en lo relativo al papel de la palabra y la imagen en la evolución de los sistemas de significación". Andreas Huyssen, "Of Mice and Mimesis", *New German Critique*, N°81, *Dialéctica de la Ilustración* (Otoño 2000), 66-67.

3 Adorno había escrito una reseña del texto de Caillois de 1934, *La Mantis religiosa*, que había sido publicada originalmente en *Minotaure* 5`1934; 23-26) para *Zeitschrift für Sozialforschung* 7 (1938):410-411.A este respecto también resulta relevante "Mimetismo y psicastenia legendaria" que Caillois publicó originalmente en *Minotaure* 7 (1935): 4-10, y de la que se hablará más adelante. Ambos textos están incluidos en la obra de Caillois, *L´homme et le sacré*, París, Gallimard, Folio/Essais, 1988 (primera publicación 1938). Estos dos textos se pueden encontrar traducidos al castellano en *El mito y el hombre*, Buenos Aires: Ediciones Sur, 1939. (Nota del traductor).

4 Volveremos a ocuparnos de *Más allá del principio de placer* en el capítulo 7 cuando reconsideremos la tesis freudiana acerca de la pulsión de muerte.

5 *Cf.* Sigmund Freud, "Más allá del principio de placer" en *Obras completas* Vol.18 (1920-1922), tr. José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrotu editores, 1979 (cuarta reimpresión 1992).

6 La implicación, más patética que provocadora, es inevitable: Einstein y Himmler están separados por grados, no por su naturaleza.

---

[7] Jay Bernstein, *Adorno; Disentchantment and Ethics*, Cambridge: CUP, 2001, 191.

[8] Roger Caillois, *El Mito y el hombre*, Buenos Aires: Ediciones Sur, 1939.

[9] Debo esta formulación al notable ensayo de Nigel Cooke, « The Language of Insects » en *Sandwich* 1 ; Otoño, Londres : SecMoCo Publishing, 2004.

[10] E.Minkowski, « Le problème du temps en psychopathologie » en *Recherches Philosophiques, 1932-1933*, 239; *Le Temps vécue. Études phénoménologiques et psychopathologiques*, París : L´évolution Psychiatrique ; *Lived Time*, tr. N.Metzel Evanston : Northwestern University Press, 1970 ; La Schizophrénie, París : Payot, Rivages, 1997(publicado originalmente en 1927).

[11] La fagocitosis es un proceso que describe la engullición y destrucción de materiales derivados extracelularmente por parte de células fagocitadoras como las macrófagas o las neutrofilas.

[12] Roger Caillois, "Mimetismo y Psicastenia legendaria", en *El mito y el hombre*, Buenos Aires: Ediciones Sur, 1939.

[13] En relación con esto, hay que señalar que la verdadera analogía para la dialéctica de la Ilustración no es la *Odisea* de Homero sino *La Mosca* (1986) de David Cronenberg, cuyo protagonista declara: "Fui un insecto que soñó que era un hombre -y le gustó- pero ahora el sueño ha terminado y el insecto ha despertado".



3. El enigma del realismo

> La virtud de lo trascendental no es convertir al realismo en ilusorio, sino convertirlo en asombroso: en apariencia impensable y sin embargo verdadero, y en función de lo anterior, en eminentemente problemático.
>
> (Meillassoux 2006: 50)[1]

3.1 El archifósil: Quentin Meillassoux

El filósofo francés Quentin Meillassoux ha formulado recientemente un diagnóstico muy convincente sobre lo que resulta más problemático en la relación de la filosofía postkantiana con las ciencias naturales. La causa de la zozobra de aquella se hallaría en el enigma del "archifósil". Un fósil es un material que contiene indicios de vida pasada, pero un "archifósil" es un material que indica la existencia de fenómenos "ancestrales" anteriores incluso a la aparición de la vida. Por medio de ellos, obtenemos la base material para realizar experimentos que nos permiten hacer cálculos sobre los fenómenos ancestrales. Tales serían los casos, por ejemplo, del isótopo radioactivo cuya tasa de decaimiento proporciona un indicio de la edad de las muestras geológicas, o de la luz estelar cuya luminosidad nos da un indicio de la edad

de las estrellas lejanas. Las ciencias formulan enunciados ancestrales, como, por ejemplo, que el universo tiene una edad aproximada de unos 13.700 millones de años, que la tierra se formó hace unos 4.500 millones de años, que la vida en la Tierra comenzó a desarrollarse hará unos 3.500 millones de años o que los primeros ancestros del género homo surgieron hace 2 millones de años. Sin embargo, cada vez más, está pronunciando asimismo enunciados "descendentes", como, por ejemplo, que la Vía Láctea colisionará con la galaxia de Andrómeda dentro de 3.000 millones de años; que la Tierra será incinerada por el sol de aquí a 4.000 millones de años; que todas las estrellas del universo dejarán de brillar dentro de 100 trillones de años; y que, finalmente, dentro de un trillón de trillón de trillones, toda la materia del cosmos se desintegrará en sus partículas elementales. A los filósofos deberían asombrarles más este tipo de enunciados, pues plantean un serio problema a la filosofía postkantiana. Sin embargo, por raro que parezca, esta parece completamente ajena a dicha cuestión. La afirmación de que tales enunciados resultan enigmáticos desde un punto de vista filosófico no guarda relación alguna con los reparos que se puedan poner a los métodos de medición empleados, o con asuntos relacionados con su exactitud empírica o con cualquier otro recelo referido a la metodología científica. Son enigmáticos debido a las asombrosas implicaciones filosóficas contenidas en su significado literal. Pues este parece apuntar a algo que quebranta las condiciones básicas de inteligibilidad conceptual estipuladas por la filosofía postkantiana. Para comprender la razón de que sea así, convendrá ofrecer primero un esbozo de los presupuestos de esta última.

Pese a sus muchas diferencias, se puede decir que los filósofos postkantianos comparten una convicción funda-

mental: la idea de que un mundo-en-sí que subsiste con independencia de nuestra relación con él es un absurdo. La realidad objetiva tiene que estar garantizada transcendentalmente, ya sea por la pura conciencia, por un consenso intersubjetivo o por una comunidad de agentes racionales. En ausencia de estos garantes, dicha realidad es una quimera metafísica. O como dirían quienes desdeñan con sorna el "anticuado" vocabulario cartesiano del "representacionalismo", "el dualismo sujeto/objeto" y, en términos más generales, la epistemología: es nuestra relación preteórica con el mundo, ya se caracterice esta como *Dasein* o como "Vida", lo que nos proporciona la precondición ontológica que hace posible la inteligibilidad de los enunciados científicos enumerados con anterioridad. No es de extrañar, por tanto, que los filósofos postkantianos suelan referirse con rutinaria condescendencia a estos y otros asertos científicos sobre el mundo, tildándolos de abstracciones empobrecidas cuyo significado sobreviene a esta relación subrepresentacional y preteórica con los fenómenos de carácter más fundamental. Para tales filósofos, es esa relación con el mundo –*Dasein*, Existencia, Vida– la que proporciona la condición originaria de la manifestación de todo fenómeno, incluidos aquellos fenómenos ancestrales mencionados en los enunciados anteriores. Así pues, si la idea de un mundo-en–sí, de un ámbito de fenómenos que subsisten independientemente de nuestra relación con ellos, puede ser mínimamente inteligible, lo será solo como algo en-sí o independiente "para nosotros". Esta es la *doxa* dominante de la filosofía postmetafísica: lo fundamental no es ni una sustancia hipostasiada ni el sujeto reificado, sino más bien la relación entre el pensamiento no–objetivable y un ser irrepresentable; una reciprocidad primordial o "coapropiación" de *logos* y *physis* que une y distingue a la vez los términos que relaciona. Este énfasis en la relacionalidad

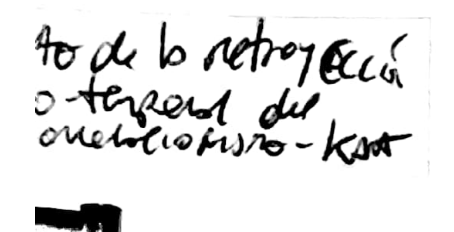
por parte de la filosofía postmetafísica –cuyo signo más revelador es su preocupación por la "diferencia"– se ha vuelto una ortodoxia particularmente insidiosa debido a su constante afán por venderse como si fuera una gran novedad[2].

Meillassoux le ha puesto nombre: "correlacionismo". El correlacionismo declara la indisoluble primacía de la relación entre el pensamiento y su correlato por encima de la hipóstasis metafísica o de la reificación representacionalista de uno u otro término de la relación. El correlacionismo es sutil: jamás niega que nuestros pensamientos o nuestras palabras tengan como *objetivo* o *propósito* unas realidades independientes de la mente y del lenguaje. En lugar de ello, se limita a estipular que esta dimensión de apariencia independiente se mantiene internamente relacionada con la mente y el lenguaje. De ahí que el correlacionismo contemporáneo desestime la problemática del escepticismo, y de la epistemología en términos más generales, por considerarla un anticuado trauma cartesiano: el que seamos capaces de representar adecuadamente la realidad no supone ningún problema puesto que "siempre estamos ya" fuera de nosotros mismos e inmersos o comprometidos con el mundo (de hecho, es precisamente este lugar común lo que suele venderse como el gran hallazgo de la pareja Heidegger-Wittgenstein). Obsérvese, asimismo, que el correlacionismo no tiene por qué privilegiar el "pensar" o la "conciencia" como la relación clave; puede perfectamente reemplazarla por "el estar-en-el-mundo", "la percepción", "la sensibilidad", "la intuición", "el afecto" o incluso "la carne". De hecho, todos estos términos han figurado en alguna ocasión entre las variedades específicamente fenomenológicas del correlacionismo[3].

Pero el archifósil plantea un dilema al correlacionismo. Pues ¿cómo hará un correlacionista para dar sentido a los

enunciados ancestrales de la ciencia? El correlacionismo insiste en que no puede haber una realidad cognoscible independientemente de nuestra relación con la propia realidad; no hay fenómenos si no hay un operador transcendental –ya sea la vida, la conciencia o el *Dqsein*- que genere las condiciones de manifestación a través de las cuales los fenómenos se manifiestan. En ausencia de esta relación originaria y de estas condiciones trascendentales de manifestación, nada puede manifestarse, aprehenderse, pensarse o conocerse. Así, proseguirá el correlacionista, ni siquiera los fenómenos descritos por las ciencias son posibles independientemente de la relación a través de la cual los fenómenos se hacen manifiestos. Es más, añadirá el correlacionista, es precisamente la naturaleza trascendental de la correlación, entendida como condición *sine qua non* de la cognición, la que soslaya la posibilidad de un idealismo empírico. Así, en contraposición a Berkeley, Kant sostiene que lo que conocemos no depende del hecho de que lo hayamos percibido, precisamente porque lo que conocemos son representaciones y las representaciones se generan mediante síntesis trascendentales de la forma categorial y el material sensible. La síntesis está arraigada en la pura apercepción, que produce la forma trascendental del objeto como su correlato necesario y garante de la objetividad. El objeto trascendental no es cognoscible, puesto que proporciona la forma de objetividad que subsume la totalidad de los objetos cognoscibles, todos los cuales tienen que estar vinculados entre sí dentro de las cadenas de causalidad abarcadas por la unidad de la posible experiencia y circunscritos por los polos recíprocos del sujeto trascendental y el objeto trascendental. El archifósil, sin embargo, apunta a una realidad que no queda comprendida entre estos dos polos y que se resiste a quedar integrada en un entramado de experiencias posibles que vincule a todos

los objetos cognoscibles entre sí, por la simple razón de que tuvo lugar en un tiempo *anterior a la posibilidad de la experiencia*. Así, el archifósil señala una realidad cognoscible que no viene dada en el objeto trascendental de la experiencia posible. Una posibilidad que Kant niega explícitamente:



> Podemos decir, por ejemplo, que las cosas reales del pasado están dadas en el objeto trascendental de la experiencia. Ahora bien, tales cosas solo son objetos para mí y solo son reales en el tiempo pasado en la medida en que me represento (bien sea bajo la guía de la historia, bien sea siguiendo las huellas de las causas y efectos) que una serie regresiva de percepciones posibles según las leyes empíricas –es decir, el curso del mundo– conduce a una serie temporal pasada como condición del tiempo presente, a una serie que no es representada como real en sí misma, sino como real en cuanto conectada con una experiencia posible; *de esta suerte todos los sucesos ocurridos desde tiempos inmemoriales con anterioridad a mi existencia, solo significan la posibilidad de prolongar la cadena de la experiencia partiendo de la actual percepción y remontándome a las condiciones que la determinan temporalmente.*
>
> (Kant 1993:323; énfasis añadido)

Para Kant, por tanto, al tiempo ancestral y al archifósil no se les puede representar como si existieran en sí mismos, sino solo en la medida en que se hallan conectados a una posible experiencia. Pero no podemos imaginar una serie regresiva de posibles percepciones, acordes con las leyes naturales, que tengan la capacidad de conducirnos desde nues-

tras percepciones actuales al tiempo ancestral al que apunta el archifósil. Es estrictamente imposible extender la cadena de la experiencia desde nuestra percepción contemporánea de un isótopo radioactivo al tiempo de la acreción de la Tierra del que da testimonio su radiación, porque la propia totalidad de la serie temporal coextensiva con una experiencia posible surgió de aquel tiempo geológico en el cual, simplemente, no había percepción. No podemos extender la cadena de posibles percepciones hasta un momento anterior a la aparición de los sistemas nerviosos que proporcionan las condiciones materiales que hacen posible una experiencia perceptual.

Así pues, es precisamente la necesidad de una correlación originaria, ya sea entre el conocedor y lo conocido, o entre *Sein* y *Dasein*, lo que niegan de plano los enunciados ancestrales de la ciencia. Pues en flagrante contradicción con esas condiciones trascendentales, que se suponen necesarias para toda manifestación, describen acontecimientos anteriores a la aparición de la vida, así como objetos que existen con independencia de cualquier relación con el pensamiento. Asimismo, los enunciados descendentes de la ciencia aluden a acontecimientos que ocurrirán después de la extinción de la vida y la aniquilación del pensamiento. Pero, si el correlacionismo es fiable ¿cómo pueden ser ciertos esos enunciados? Pues no solo designan acontecimientos que tienen lugar con plena independencia de la existencia de vida y pensamiento, sino que además inscriben las propias condiciones trascendentales de la manifestación en una línea temporal meramente empírica. ¿Cómo puede la relación con la realidad encarnada en la vida o el pensamiento caracterizarse como trascendentalmente necesaria (condición *sine qua non*) para la posibilidad de las manifestaciones espacio-temporales, cuando la ciencia establece de forma inequívoca

que la vida y el pensamiento, y, por tanto, esa relación fundamental, poseen un principio y un final definido en el espacio-tiempo? ¿No es acaso cierto que los enunciados ancestrales y descendentes de la ciencia implican, de forma muy convincente, que esas condiciones ontológicamente generativas de la manifestación espacio-temporal que privilegian los correlacionistas –*Dasein*, Vida, Conciencia, etc.– son ellas mismas meros eventos espacio-temporales como cualquier otro? Si empezamos a tomarnos en serio estas cuestiones, la altanera condescendencia con que la filosofía postkantiana de la Europa continental se aviene a considerar lo que las ciencias de la naturaleza tienen que decirnos sobre el mundo, comienza a tener más de negación infantil que de aristocrática indiferencia.

3.2 La respuesta correlacionista

Confrontados con el argumento del archifósil propuesto por Meillassoux, era de esperar que los partidarios del correlacionismo montaran su contraataque. En un apéndice a la traducción inglesa de *Después de la finitud*[4], Meillassoux repasa las dos objeciones que con más frecuencia se expresan en relación con el ejemplo del archifósil, y da respuesta a ambas[5].

La réplica correlacionista se escalona en dos fases. En la primera, se acusa a Meillassoux de inflar un fenómeno no-observado hasta convertirlo en una negación de la correlación, cuando en realidad no es más que una mera laguna en la misma. En la segunda, se considera a Meillassoux culpable de combinar ingenuamente lo empírico y lo trascendental. A continuación, consideraremos por turno cada una de estas dos objeciones, así como la repuesta que les ha dado el filósofo francés.

3.2.1 La laguna de la manifestación

En una primera fase, el correlacionista aduce que el argumento del archifósil, lejos de ser algo novedoso y estimulante, no es más que la reformulación de una objeción manida y bastante endeble contra el idealismo trascendental. El archifósil, prosigue el correlacionista, es simplemente un ejemplo de un fenómeno que no ha sido percibido. Pero constantemente están ocurriendo fenómenos no percibidos y resulta excesivamente ingenuo pensar que bastan para socavar el estatus trascendental de la correlación. Por otra parte, la distancia temporal que nos separa del fenómeno ancestral no pertenece a una categoría distinta a la de la distancia espacial que nos separa de cualquier acontecimiento contemporáneo que tenga lugar en cualquier otra parte del universo sin que nosotros lo observemos. Por tanto, el hecho de que hace 4.500 millones de años no hubiera nadie para percibir la acreción de la tierra no tiene mayor relevancia que el hecho de que ahora mismo no haya nadie a 25 millones de millones de kilómetros de distancia percibiendo los acontecimientos que tienen lugar en la superficie de Alfa Centauri. Es más, la noción de "distancia" es un indicador inherentemente ambiguo y poco fidedigno de los límites de la percepción: la tecnología nos permite percibir objetos inmensamente lejanos en el espacio y en el tiempo, mientras que innumerables hechos que suceden muy cerca de nosotros suelen pasarnos desapercibidos. A este respecto, los ejemplos espacio-temporales más extremos no pertenecen a una categoría distinta de la de otros ejemplos banales de fenómenos que pasan desapercibidos o carecen de testigos, como el hecho de que nunca seamos plenamente conscientes de todo cuanto ocurre dentro de nuestro cuerpo. Así pues, el archifósil no es sino un ejemplo más de un fenómeno no percibido y, como sucede con todos los casos de



fenómenos no percibidos, simplemente ilustra la naturaleza inherentemente *lacunaria* de la manifestación: el hecho de que ningún fenómeno puede ser aprehendido por la percepción o la conciencia de forma exhaustiva o absoluta. Lejos de negar esta realidad, Kant y Husserl recalcaron la naturaleza intrínsecamente limitada y finita de la cognición humana. Así, para Kant, la intuición sensible es incapaz de aprehender de forma exhaustiva la infinita complejidad de un dato sensorial. Asimismo, para Husserl, la intencionalidad procede mediante esbozos que nunca agotan todas las dimensiones del fenómeno. Pero el hecho de que todo fenómeno contenga un resto que no es aprehendido, en absoluto socava el estatus constituyente de la conciencia trascendental. Lo único que demuestra es que la manifestación es inherentemente lacunaria y que lo no–manifiesto es inherente a toda manifestación. Basta un contrafactual para establecer la persistencia de la constitución trascendental, incluso en aquellos casos de manifestación lacunaria, como el del archifósil. Así, el hecho contingente de que no hubiera nadie presente para ser testigo de la acreción de la tierra, en último término carece de importancia, pues, de *haber habido* un testigo, *habría* percibido cómo el fenómeno de la acreción tenía lugar de acuerdo con las leyes de la geología y la física que están garantizadas trascendentalmente por la correlación. En última instancia, concluye el correlacionista, el argumento del archifósil no logra poner en cuestión el correlacionismo porque lo que ha hecho es simplemente confundir una laguna contingente en la manifestación con la ausencia necesaria de manifestación.

Frente a esta primera línea de defensa, Meillassoux insiste en que el archifósil no puede reducirse a un ejemplo de lo no-percibido, porque la temporalidad anterior implícita en la noción de ancestralidad es irreductible a

cualquier noción de distancia "temporal" concomitante con la manifestación correlacional. Reducir el archifósil a un mero hecho no percibido, o carente de testigos, equivale a seguir dando por sentado que siempre existe una correlación en cuyos términos se debe medir toda laguna o todo espacio en blanco que haya en el seno de la manifestación. Pero el archifósil no es un mero espacio en blanco o una laguna *en* la manifestación; es la laguna *de* la manifestación a secas. Pues la anterioridad que señala el fenómeno ancestral no apunta a un tiempo anterior *dentro* de la manifestación; lo que señala es un tiempo *anterior al tiempo de la manifestación en su totalidad*, y lo hace según un sentido de la "anterioridad" que no puede reducirse al pasado de la manifestación, porque indica el tiempo en el cual la manifestación –junto con sus dimensiones de pasado, presente y futuro– emergió originalmente. Así, sostiene Meillassoux, "lo ancestral" no puede reducirse a "lo antiguo". Siempre hay mayores o menores grados de "antigüedad", dependiendo de cuál sea el sistema de medición que se elija. La "antigüedad" es siempre una función de una relación entre el pasado y el presente que se halla completamente circunscrita por las condiciones de la manifestación, y, en este sentido, cualquier pasado, sea lo "antiguo" que sea, se mantiene en sincronía con el presente correlacional. Al equiparar la separación temporal a la distancia espacial, la objeción correlacionista esbozada más arriba continúa asumiendo esta sincronía subyacente. Pero la ancestralidad señala una "diacronicidad" que no puede correlacionarse con el presente porque pertenece a un tiempo durante el cual las condiciones de la correlación entre pasado, presente y futuro pasan de la inexistencia a la existencia. Por consiguiente, la ancestralidad alberga una diacronicidad temporal que es inconmensurable con cualquier medición cronológica que pudiera garantizar una recipro-

cidad entre las dimensiones pasada, presente y futura de la correlación.

Meillassoux detecta en esta primera respuesta correlacionista un subterfugio que consiste en reemplazar con una laguna *en* y *para* la correlación –una laguna que es contemporánea con la conciencia constituyente, como es siempre el caso de lo no-percibido– lo que en realidad es una laguna *de* la manifestación como tal; es decir, una laguna que no puede sincronizarse con la conciencia constituyente (o con cualquier otro operador trascendental que quiera invocarse). En este caso, el truco consiste en reducir el archifósil –que es no–manifiesto en la medida en que tiene lugar con anterioridad a la aparición de las condiciones de la manifestación– a lo no-percibido, que no es más que un espacio vacío o una ausencia en el seno de las condiciones existentes de la manifestación. Sin embargo, insiste Meillassoux, el archifósil no es ni una manifestación lacunaria ni una realidad temporal interna a la manifestación (interna a la correlación), pues señala la realidad temporal dentro de la cual la propia manifestación accedió a la existencia, y en la cual, en último término, volverá a hundirse en la inexistencia. Por consiguiente, concluye Meillassoux, constituye un serio error pensar que basta un contrafactual para reintegrar al archifósil en el seno de la correlación, pues la diacronicidad que señala no puede sincronizarse con ningún presente correlacional.



3.2.2 Instanciando lo trascendental

Tras haber fracasado en su intento de rebatir el argumento del archifósil con esta primera línea de defensa, el correlacionista adopta una segunda estrategia. Se trata de poner en cuestión la afirmación según la cual la ancestralidad

señala una dimensión temporal en el seno de la cual la propia temporalidad correlacional accede a la existencia y la abandona. Pues semejante aserto deja traslucir una confusión de base entre el nivel *trascendental*, en el que se dan las condiciones de la correlación, y el nivel *empírico*, en el que los organismos y /o los entes materiales que sostienen dichas condiciones existen. Este último, en efecto, lo constituyen unos objetos espacio-temporales como cualquier otro, que surgen y perecen dentro del espacio-tiempo físico. El primero, en cambio, proporciona las condiciones de objetivación sin las cuales el conocimiento científico de los objetos espacio-temporales –y por tanto del propio archifósil– no sería posible. Y si bien estas condiciones quedan instanciadas físicamente por unos objetos materiales específicos –*i.e.* los organismos humanos– no se puede decir de ellas que existan de la misma manera que aquellos, como tampoco puede decirse que accedan a la existencia o la abandonen, so pena de caer en un paralogismo. Así, prosigue el correlacionista, la afirmación según la cual las condiciones de objetivación surgen en el espacio-tiempo es un paralogismo absurdo porque trata las condiciones trascendentales como si fueran simples objetos entre varios otros objetos. Pero el caso es que las condiciones trascendentales de la objetivación espacio-temporal no existen espacio-temporalmente. Con ello no se quiere decir que sean eternas, pues eso supondría hipostasiarlas una vez más y atribuirlas otro tipo de existencia objetiva, aunque fuera en un registro trascendente o sobrenatural. Pero no son ni trascendentes ni sobrenaturales; son las precondiciones lógicas de las atribuciones de existencia, más que unas entidades dotadas de una existencia objetiva. Como condiciones para el conocimiento científico de la realidad empírica –de la que el archifósil es un ejemplo señero– ellas mismas no pueden ser objetivadas científicamente sin que se engendren unas

paradojas absurdas. Afirmar que el tiempo ancestral abarca el nacimiento y la muerte de la subjetividad trascendental es precisamente una de esas paradojas, pero se trata de una paradoja que se disipa en cuanto se diagnostica la confusión que le ha dado origen.

Para Meillassoux, sin embargo, la plausibilidad inicial de esta respuesta enmascara su insuficiencia subyacente, en la medida en que se basa en un equívoco no reconocido. Se nos dice que la subjetividad trascendental no puede ser objetivada y que, por lo tanto, ni surge ni perece en el espacio-tiempo; pero también se nos dice que no es ni inmortal ni eterna, a la manera de un principio metafísico trascendente. En realidad, es precisamente esto lo que hace que la subjetividad trascendental, con su pretendida finitud, se distinga de cualquier otra hipóstasis metafísica del principio de la subjetividad que la haría equivalente a una sustancia de duración infinita. No obstante, dado su carácter finito, la subjetividad trascendental es indisociable del conjunto determinado de condiciones materiales que le proporcionan su soporte empírico. De ahí que Husserl insista en el necesario paralelismo que hace que lo trascendental sea indisociable de lo empírico. De hecho, es este paralelismo necesario lo que distingue al sujeto trascendental de su predecesor metafísico. Por consiguiente, si bien la subjetividad trascendental se halla meramente instanciada en la mente de los organismos físicos, no puede subsistir con independencia de esas mentes y organismos en los que se asienta. Pese a no existir en el espacio y el tiempo, no tiene otro tipo de existencia que no sea la existencia espacio- temporal de los cuerpos físicos en los que se halla instanciada. Y es precisamente por hallarse anclada en las mentes finitas de unos organismos físicos delimitados y poseedores de unas capacidades sensoriales e intelectuales limitadas, por lo que la razón humana no



es infinita. Pero si es cierto que la subjetividad trascendental se halla necesariamente instanciada en la existencia espacio-temporal de los organismos físicos, entonces no parece que sea muy certero asegurar que puede disociarse por completo de los cuerpos objetivamente existentes. De hecho, siguiendo la estela de la crítica de Heidegger del sujeto "sin palabra" o incorpóreo del trascendentalismo clásico, cabría decir que la filosofía postheideggeriana parece haberse embarcado en una creciente "corporeización" de lo trascendental. Merleau-Ponty tal vez sea el más insigne defensor (aunque desde luego no el único) del estatus cuasi trascendental de esta corporeización. En consecuencia, aunque la subjetividad trascendental puede no ser reducible a los cuerpos existentes objetivamente, tampoco puede disociarse de ellos, pues la existencia de los cuerpos provee las condiciones de instanciación del sujeto trascendental. Así, concluye Meillassoux, por mucho que sea perfectamente plausible insistir en que la correlación proporciona la condición trascendental del conocimiento de la existencia espacio-temporal, es igualmente necesario señalar que el tiempo en el que surgen y perecen los cuerpos que proporcionan las condiciones de instanciación para la correlación es también el tiempo que determina las condiciones de instanciación de lo trascendental. Pero el tiempo ancestral que determina las condiciones de instanciación de lo trascendental no puede quedar englobado dentro del tiempo que es coextensivo con la correlación, porque es el tiempo dentro del cual aquellas condiciones corpóreas de las que depende la correlación entran y salen de la existencia. Donde estas condiciones de instanciación están ausentes, también lo está la correlación. Así, el tiempo ancestral al que señala el archifósil es simplemente el tiempo de la inexistencia de la correlación. Este tiempo ancestral queda señalado por fenómenos objetivos,

como el archifósil; pero su existencia no depende de aquellas condiciones de objetivación de las que depende el conocimiento del archifósil porque determina esas condiciones de instanciación que determinan las condiciones de objetivación. (En el capítulo 7 veremos como ese papel decisivo que Meillassoux atribuye al "tiempo ancestral" se entiende mejor en términos de una "objetividad" que proporciona el "determinante-de-última-instancia" para toda variedad de temporalidad trascendental).



3.2.3 Ancestralidad y cronología

Las repuestas de Meillassoux a sus críticos correlacionistas son tan incisivas como ingeniosas, y, sin ningún género de dudas, constituyen un significativo aporte a sus ya de por sí contundentes argumentos en contra del correlacionismo. Sin embargo, también suscitan una serie de observaciones críticas. En primer lugar, no está en absoluto claro cómo puede conciliarse la distinción que hace Meillassoux entre ancestra-lidad y distancia espacio-temporal con lo que la física del siglo veinte nos ha enseñado sobre el carácter indisociable del tiempo y el espacio, según quedó consagrado en la concepción Einstein-Minowski del espacio- tiempo tetradimensional. La "anterioridad" y la "posterioridad" son términos inherentemente relacionales que solo pueden hacerse inteligibles desde dentro de un marco espacio-temporal de referencia. A este respecto, la insistencia de Meillassoux en la disyunción irre-conciliable entre una laguna *en* la manifestación y una laguna *de* la manifestación sigue basándose en una apelación a la inconmensurabilidad escalar entre el tiempo antropomórfico que privilegia el correlacionismo y el tiempo cosmológico en cuyo seno se cobija aquel. Esta inconmensurabilidad se atribuye a la asimetría

fundamental entre el tiempo cosmológico y el antropomórfico: mientras que el primero se supone que abarca el principio y el final del segundo, se da por supuesto que la situación inversa no tiene lugar. Meillassoux, no obstante, desarrolla su argumentación contra el correlacionismo en un registro más lógico que empírico –de hecho, más adelante veremos cómo esto le lleva a reiterar el dualismo cartesiano de pensamiento y extensión– pese a lo cual la asimetría a la que apela aquí es precisamente una función de hechos empíricos, y, como el propio Meillassoux admite (Mei-llassoux 2006:161), no hay ninguna razón *a priori* por la que la existencia de la mente, y de la correlación, por tanto, no pudiera ser coextensiva con la existencia del universo. De hecho, esa es precisamente la aseveración del hegelianismo, que interpreta la mente, o el *Geist*, como una negatividad autorrelacionante que ya es inherente a la realidad material. En consecuencia, la trascendencia que Meillassoux atribuye al tiempo ancestral por ser aquello que existe con independencia de la correlación, continúa basándose en una apelación a la cronología: es el hecho (empírico) de que el tiempo cosmológico *preceda* al tiempo antropomórfico, y que presumiblemente vaya a *sucederlo*, lo que se invoca a la hora de explicar la asimetría entre ambos. A la luz de esta apelación implícita a la cronología en el aserto de Meillassoux según el cual el archifósil señala la ausencia de manifestación, antes que algún tipo de hiato en la misma, no es fácil ver de qué manera la anterioridad temporal que él atribuye al ámbito de lo ancestral podría llegar a entenderse alguna vez con total independencia del marco espacio-temporal en cuyos términos la cosmología coordina las relaciones entre los acontecimientos pasados, presentes y futuros. Un simple cambio en el marco que determina la cronología bastaría para deshacer la presunta inconmensurabilidad entre el tiempo ancestral y el tiempo antropomórfico, salvando así el abismo conceptual que

supuestamente separa la anterioridad de la distancia espacio-temporal.

La conclusión que cabe extraer de todo ello es la siguiente: mientras la autonomía del en-sí se interprete en términos de una simple discrepancia entre el tiempo cosmológico y el antropomórfico, al correlacionista siempre le será posible convertir la supuesta anterioridad absoluta que se atribuye al ámbito ancestral en una anterioridad que sea meramente "para nosotros" y no "en sí". Al vincular su desafío contra el correlacionismo al marco espacio-temporal que propugna la cosmología contemporánea, Meillassoux hipoteca la autonomía del en–sí ligándola a la cronología. La única esperanza de garantizar la independencia inequívoca del "*an sich*" es desembarazarlo tanto de la cronología como de la fenomenología. En el capítulo 5 veremos que esto conlleva una concepción de la objetividad que excluye tanto la relacionalidad cronológica como la intencionalidad fenomenológica. Las relaciones espacio-temporales deberían interpretarse como una función de la realidad objetiva, en vez de interpretar la realidad objetiva como una función de las relaciones espacio-temporales. En su empeño por insertar una cuña entre el tiempo ancestral y la distancia espacio-temporal, Meillassoux, aunque sea de forma involuntaria, reitera esa tendencia a privilegiar el tiempo frente al espacio que es tan sintomática del idealismo e, inadvertidamente, refrenda la afirmación de sus adversarios según la cual la correlación puede dar cuenta de toda realidad no ancestral sin mayor problema. Por lo tanto, la mordacidad de las anteriores réplicas de Meillassoux enmascara en realidad una importante concesión al correlacionismo. Porque parece claro que no son solo los fenómenos ancestrales los que ponen en entredicho a aquel, sino simplemente la realidad descrita por las ciencias naturales contemporáneas. Según



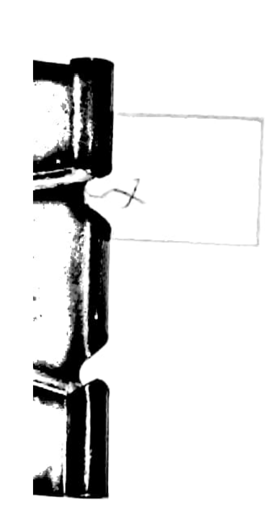
estas, estamos rodeados de procesos que se desarrollan con total independencia de cualquier tipo de relación que podamos tener con ellos: así, la tectónica de placas, la fusión termonuclear y la expansión galáctica (por no hablar de las reservas de petróleo no descubiertas o de las especies de insectos desconocidas) constituyen unas realidades tan autónomas e independientes de las realidades humanas como lo pueda ser la acreción de la tierra. El hecho de que tales procesos sean contemporáneos de la existencia de la conciencia, mientras que la acreción de la tierra la precedió, es del todo irrelevante. Mantener lo contrario, e insistir en que solo la dimensión ancestral trasciende la constitución de la correlación, da a entender que el surgimiento de la conciencia señala algún tipo de ruptura ontológica fundamental que hace añicos la autonomía y la consistencia de la realidad, de tal forma que, una vez que la conciencia aparece en escena, nada puede llevar ya una existencia independiente[6].

El riesgo es que, al privilegiar el archifósil como único paradigma de una realidad independiente de la mente, Meillassoux esté cediendo demasiado terreno a ese correlacionismo al que dice querer destruir[7].

3. 3 Los dos regímenes del sentido

Pese a todas estas réplicas y contrarréplicas, no cabe duda que habrá correlacionistas que simplemente se negarán a admitir la pertinencia del argumento del archifósil. De ser así, no les quedará otra opción que negar por completo la existencia del ámbito de lo ancestral. El correlacionista contumaz, por lo tanto, insistirá en señalar que, aun cuando el archifósil parezca indicar la existencia de una realidad no–correlacional, tal cosa no es más que una mera ilusión, pues sostener la idea de una realidad no–correlacional

equivale a sostener que algo se manifiesta independientemente de las condiciones de la manifestación, lo cual es absurdo. Para el correlacionista impenitente, que duda cabe, el archifósil existe aquí y ahora, en el presente correlacional, pero por eso mismo su existencia sigue dependiendo de las condiciones de la manifestación. El tiempo ancestral al que, sin embargo, parece señalar, ha de ser entendido como una suerte de alucinación cognitiva. Dado que el significado del enunciado ancestral que designa al fenómeno ancestral como existente con independencia de las condiciones de la manifestación sigue dependiendo de las condiciones que aparenta negar, el correlacionista acérrimo defenderá la inteligibilidad del enunciado ancestral, pero solo a costa de negar la realidad del fenómeno ancestral. Esto equivale a convertir la precedencia literal del fenómeno ancestral a la que apunta el enunciado ancestral en una especie de huella de un falso recuerdo, generada en el seno del presente humano pero proyectada retroactivamente hacia el pasado prehumano. En consecuencia, el correlacionista admitirá que el sentido literal del enunciado ancestral, en efecto, hace referencia a una realidad no-correlacional, para a renglón seguido añadir una salvedad decisiva: ciertamente el enunciado trascendental parece designar una realidad que precede la aparición del pensamiento, pero solo puede designarla *en y por* el pensamiento. Para el correlacionista, el significado literal del enunciado ancestral bien puede hacer referencia a una realidad anterior a la aparición de las condiciones que hacen posible su inteligibilidad conceptual, pero este significado literal es meramente superficial: lo que lo hace posible es un régimen de sentido más profundo que ancla este significado empírico u óntico a una dimensión del sentido más fundamental, *i.e.* trascendental u ontológica, una dimensión que convierte la realidad independiente designada por el enunciado ancestral en una realidad independiente *para nosotros*.



Para el correlacionista son dos los regímenes de significado y verdad: el régimen óntico o empírico, propio de las ciencias, y el ontológico o trascendental, que es privilegio exclusivo de la filosofía. Los científicos presuponen ingenuamente la autonomía conceptual del primero de ellos, pero ahí está el filósofo correlacionista para recordarles que, en realidad, depende por completo del segundo. Por eso mismo, el correlacionista insistirá en que lo que aquí se da son dos temporalidades, y que el científico, "ingenuamente", las ha refundido: por un lado está la temporalidad derivativa y meramente óntica del tiempo físico-cosmológico y, por otro, la temporalidad ontológica originaria (o "duración") que es la precondición de la anterior. Ciertamente, la interpretación realista del enunciado ancestral parece implicar la inscripción del tiempo ontológico dentro del tiempo físico-cosmológico. Pero, para el correlacionista, esto supone incurrir en una falacia lógica elemental: porque, ¿cómo podría llegar a suponerse que la temporalidad ontológica constituyente dependa del tiempo óntico que ella misma constituye? Así pues, la interpretación correlacionista del enunciado ancestral insiste en que debemos priorizar este orden "lógico" frente a la sucesión cronológica: deberíamos desestimar la cronología superficial, en la que el tiempo físico-cosmológico precede y sucede al tiempo vivido o consciente, para dirigir nuestra mirada hacia el orden lógico subyacente por el cual este último se mantiene como precondición del primero. De hecho, para el correlacionista, la cronología empírica es un mero efecto generado por la temporalidad ontológica propia de la correlación.

Pero, con todo, la respuesta correlacionista sigue eludiendo la cuestión. Porque la función lógica condicionante que se atribuye al tiempo vivido o consciente solo se puede mantener en relación con aquellas condiciones que se consideran constitutivas de la experiencia del tiempo

conmensurable con la vida o la conciencia; no se puede mantener independientemente de la posibilidad de alguna experiencia de esa índole. De hecho, la defensa correlacionista asume ya desde un principio la concepción instrumentalista de la ciencia que debería haber sido simplemente su resultado. El instrumentalismo sostiene que las entidades que postula la teoría científica son meras ficciones heurísticas, o herramientas de cálculo desprovistas de cualquier realidad independiente de la mente. De hecho, es el supuesto tácito de que la teorización científica posee una función meramente instrumental dentro de la experiencia humana, y de que se encuentra englobada dentro de ella, lo que subyace a la afirmación de que las precondiciones para la experiencia humana de la realidad son también las precondiciones para las entidades postuladas por la ciencia[8]. La defensa correlacionista se permite una extrapolación ilegítima desde la temporalidad, entendida como condición para la experiencia, a la temporalidad entendida como condición para los diversos fenómenos no experienciales descritos por la ciencia, entre los que se incluye el propio tiempo físico-cosmológico. Pero lo que eso supone es precisamente dar ya por sentado lo que la objeción correlacionista a la interpretación realista del enunciado ancestral debería intentar demostrar, a saber, que los fenómenos científicos, ancestrales o no, son simples abstracciones cuyos significados, sean cuales sean, se derivan de una dimensión de la experiencia supuestamente más primaria. Aunque poner al descubierto esta subrepción no baste para establecer la verdad del realismo científico, lo que sí revela es como, más allá de apuntar a su función constituyente con respecto a la experiencia, el correlacionismo es incapaz de defender la afirmación según la cual la temporalidad conmensurable con la vida y la conciencia es necesariamente más fundamental que el tiempo físico-cosmológico.



Como es natural, el correlacionismo puede obviar esta dificultad optando por eternizar la correlación, lo que equivaldría a eternizar la Vida o el Espíritu, en calidad de absolutos ontológicos, y desembocaría en un vitalismo o un idealismo absoluto. Otra opción sería dejar de transigir por completo con la ciencia y simplemente negar la verdad literal del enunciado ancestral científico. Esto supondría insistir en que el universo podría no haber existido con anterioridad al pensamiento o la conciencia. De hacerlo así, sin embargo, se encontraría refrendando una posición extremadamente próxima a la de los creacionistas. Y, de hecho, como ha señalado con causticidad Meillassoux, afirmar que la precedencia cronológica del ámbito ancestral con respecto al tiempo vivido o consciente no es más que un señuelo que no nos deja ver la primacía lógica subyacente de este último, guarda un desagradable parecido con el argumento creacionista según el cual los fósiles fueron depositados por el Creador para probar nuestra fe en él (Meillassoux 2006:36). ¿No será quizás que la cosmología fue pergeñada por la conciencia trascendental para poner a prueba nuestra fe en la perennidad de esta última?

Los científicos tienen buenas razones para resistirse a la sugerencia correlacionista de que el último garante de la verdad o falsedad de los enunciados ancestrales reside en nuestra relación actual con el mundo, en lugar de en una realidad independiente de la mente ocurrida hace billones de años, pues estos cantos de sirena no son sino una variante edulcorada del creacionismo. A este respecto, la postura del realismo científico en relación con el archifósil tal vez sea menos ingenua que la de un idealismo postkantiano que se ha vuelto demasiado tosco para que aquel le cause asombro. Si la idea de una realidad-en-sí se ha vuelto ininteligible desde un punto de vista filosófico, es posible que más que un

síntoma de un problema con la "realidad" se trate de un problema relativo a los criterios de inteligibilidad de la filosofía postkantiana. Pues es la inteligibilidad literal del enunciado ancestral, así como la realidad concomitante del fenómeno ancestral, lo que el correlacionismo no puede tolerar, por la simple razón de que la inscripción empírica de la correlación supuestamente trascendental haría tambalear los cimientos del edificio correlacionista.

En última instancia, es la disposición kantiana de dos regímenes de sentido, uno empírico y otro trascendental, así como la división del trabajo concomitante entre el ámbito óntico de las ciencias y las competencias ontológicas de la filosofía, lo que se ha de poner en entredicho. Pues se ha convertido en un pretexto para evadir el desafío fundamental que plantea a la filosofía el hecho de que la ciencia haya desvelado una realidad que se muestra indiferente tanto a la vida como al pensamiento. En lugar de cultivar un territorio cerrado en sí mismo desde el que ejercer de árbitro trascendental sobre los asertos de las ciencias naturales, la filosofía debería esforzarse por estar a la altura del desafío que estas le plantean, proporcionando un andamiaje especulativo apropiado para la exploración experimental que hace la ciencia de una realidad que no tiene por qué adaptarse a ninguno de los supuestos intereses o fines de la razón. Una vez que hayamos descartado el aserto de que la división del trabajo empírico-trascendental representa una solución satisfactoria de los problemas especulativos que la ciencia plantea a la filosofía, estaremos en condiciones de restablecer unas reglas de juego equitativas, por las que corresponderá a la filosofía rehabilitar la noción de una realidad no correlacional para así explicar mejor las implicaciones especulativas de la exploración científica de la misma, en lugar de estar constantemente

tensando las riendas correlacionistas para refrenar dicha exploración. Porque una vez que la filosofía y la ciencia se hallen situadas en un plano de igualdad ante la realidad, será necesario insistir en que no hay posibilidad de llegar a una solución de compromiso entre los asertos del correlacionismo y los enunciados ancestrales de la ciencia: si el correlacionismo es verdadero, los enunciados ancestrales de la ciencia han de ser falsos, y si estos últimos son verdaderos, el correlacionismo es falso. De hecho, casi todo lo que las ciencias nos enseñan sobre el mundo parece apuntar a la falsedad del correlacionismo: mientras que este sigue insistiendo en el carácter ineludible de la vida y la mente, las primeras van acumulando pacientemente pruebas de su carácter periférico y efímero. La cuestión, por tanto, es la siguiente: ¿cómo es posible que, tras sus inicios con Kant, el correlacionismo llegara a considerarse una solución plausible a la cuestión de la posibilidad del conocimiento científico?

3.4 El principio de factualidad

Para responder a la pregunta anterior tendremos que reexaminar el alcance del giro copernicano de Kant. El filósofo prusiano nos enseñó a convertir las preguntas metafísicas sobre las cosas-en-sí en preguntas trascendentales sobre nuestro acceso a las cosas. Por eso, las filosofías postkantianas del acceso[9] transforman la pregunta metafísica, "¿Qué es X?", en la pregunta trascendental, "¿Bajo qué condiciones llegamos a estar (experiencialmente) relacionados con X?". Convierten, pues, la cuestión sobre la posibilidad del conocimiento en una pregunta acerca de la posibilidad de la experiencia, animándonos a que traduzcamos las preguntas sobre la naturaleza de las cosas a preguntas sobre nuestra experiencia de las cosas (ya sea cognitiva/repre-

sentacional, como en Kant, o precognitiva y no-representacional, como en Heidegger). Pero el correlacionismo postkantiano nos ha enseñado a descartar la distinción entre los ámbitos fenoménico y nouménico; y, de resultas de ello, la propia idea de que sea posible pensar un mundo que subsiste en–sí independientemente de nuestra relación con él, se desestima de forma rutinaria como un injustificado remanente metafísico. Es más, la consiguiente prioridad de la correlación frente a cualquier hipóstasis metafísica de términos correlacionados implica, o bien la reducción de la cosa-en-sí a una idea reguladora de la razón –*i.e.* a algo que es completamente interno al pensamiento-, o bien su completa eliminación. Pero ¿qué es el fenómeno ancestral sino un caso paradigmático de la cosa-en-sí? El archifósil alberga un enigma trascendental sobre la posibilidad de rehabilitar la cosa-en-sí. La pregunta trascendental que suscita el fenómeno ancestral es la siguiente: ¿cómo podrá conocer el pensamiento un objeto cuya existencia no dependa de alguna relación constituyente con el pensamiento? Para abordar esta cuestión, tenemos que ser capaces de pensar sus términos independientemente de la primacía de la relación, y, por tanto, pensar la primacía del objeto por encima de cualquiera de sus relaciones con las cosas, tanto pensantes como no pensantes[10]. Solo una vez que hayamos confrontado este dilema trascendental sobre la inteligibilidad de la cosa-en-sí cabe confiar en que podremos abordar las correspondientes cuestiones de orden epistemológico y semántico sobre el significado de los enunciados ancestrales, el tema de las concepciones realista e instrumentalista de la ciencia y demás asuntos. Creer que se pueden resolver estos problemas epistemológicos, a la vez que se deja en suspenso el juicio sobre la cuestión trascendental, equivale a continuar operando dentro del ámbito del círculo correlacionista y dejar sin cuestionar sus insidiosas



pretensiones ontológicas. La ciencia nos permite descubrir fenómenos ancestrales; no se dedica a fabricarlos. Afirmar lo contrario, supone simplemente darse por vencido desde un principio ante el correlacionismo. Lo que aquí está en juego, por lo tanto, es un replanteamiento de la fundamental distinción kantiana entre pensar y conocer.

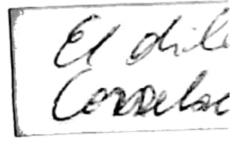
Para ello, una vez más, la obra de Meillassoux resulta indispensable. Como hace el filósofo francés, debemos distinguir entre el correlacionismo débil de Kant, que afirma que podemos *pensar* el noúmeno aun cuando no podamos *conocerlo*, y el correlacionismo fuerte, que sostiene que *ni siquiera podemos pensarlo*. El correlacionismo débil insiste en la finitud de la razón y en la naturaleza condicional de nuestro acceso al ser. Las condiciones del conocimiento (las categorías y las formas de la intuición) son solo aplicables al ámbito de los fenómenos, no a las cosas-en-sí. De ahí que las estructuras cognitivas que rigen el ámbito fenomenológico no sean rasgos necesarios de las cosas-en-sí. No podemos saber por qué el espacio y el tiempo son las dos únicas formas de la intuición, ni por qué hay 12 en lugar de 11 o 13 categorías. No hay razón suficiente para dar cuenta de un hecho como ese. En este sentido, y solo en este sentido, esas estructuras trascendentales son contingentes. Hegel, no obstante, señalará que Kant ya ha sobrepasado la frontera entre lo cognoscible y lo incognoscible al presumir el conocimiento de que la estructura de las cosas-en-sí difiere de la estructura de los fenómenos. En consecuencia, Hegel procederá a reinyectar aquello que es trascendentalmente constitutivo del "para nosotros" en el "en-sí". Así, en el idealismo absoluto hegeliano el pensar fundamenta una vez más su propio acceso al ser y redescubre su infinitud intrínseca. Mientras que el correlacionismo débil de Kant enfatiza la insoslayable contingencia inherente a la correlación entre pensar y ser, el hegelianismo absolutiza la correlación y de ese modo insiste

en el necesario isomorfismo entre la estructura del pensar y la del ser. A este respecto, el correlacionismo fuerte se puede entender como una réplica a la absolutización hegeliana de la correlación. Aunque el correlacionismo fuerte también echa por la borda la cosa-en-sí, retiene el gran valor que da Kant a la ineluctable contingencia de la correlación, que, como es bien sabido, Heidegger radicalizará con la noción de "facticidad" (*Faktizität*). Así, el correlacionismo fuerte, como queda ejemplificado en figuras como Heidegger y Foucault, insiste -en contra de Hegel- que la contingencia de la correlación no se puede racionalizar ni fundamentar en la razón. En ello reside la relevancia antimetafísica de conceptos que han hecho época, como la "historia del ser" de Heidegger o la "arqueología del saber" de Foucault. En consecuencia, para romper con el correlacionismo debemos relegitimar la posibilidad de pensar la cosa-en-sí, pero sin absolutizar la correlación ni recurrir al principio de razón suficiente.



En un *tour de force* más que notable, Meillassoux demuestra cómo puede emplearse aquello que el correlacionismo fuerte tiene de más poderoso para derrotarlo desde dentro. Y lo que tiene de más poderoso es precisamente su insistencia en la facticidad de la correlación. Porque ¿en qué se basa el correlacionismo fuerte para rechazar la rehabilitación hegeliana del principio de razón suficiente –la afirmación de que la contradicción es la base del ser[11]– y el consiguiente isomorfismo entre pensar y ser? Lo hace insistiendo en la facticidad o no-necesidad de la correlación contra su absolutización hegeliana; el acceso del pensamiento al ser está extrínsecamente condicionado por factores no conceptuales que no se pueden racionalizar ni reincorporar en el seno del concepto, ni siquiera bajo la forma de la contradicción dialéctica. Así, para enfatizar la primacía de la facticidad frente a la tentación especulativa de absolutizar la correlación, el correlacionismo fuerte debe insistir en que

todo es sin razón, incluida la propia correlación. Frente al idealismo especulativo de Hegel, que busca mostrar como la correlación puede demostrar su propia necesidad fundamentándose a sí misma, para volverse así absolutamente necesaria o *causa sui*, el correlacionismo fuerte ha de mantener que tal autofundamentación es imposible, demostrando que la correlación no se puede saber a sí misma necesaria. Pues aunque podamos afirmar que un fenómeno empírico es necesario o contingente en conformidad con los principios trascendentales que rigen la posibilidad del conocimiento, lo que no podemos es saber si esos mismos principios son necesarios o contingentes, pues no tenemos nada con que compararlos. Este argumento se desarrolla sobre la base de una distinción entre la contingencia, que se halla bajo la jurisdicción del conocimiento, y la facticidad, que no lo está. La contingencia es empírica y atañe a los fenómenos: un fenómeno será contingente si puede acceder a la existencia o abandonarla sin violar los principios de la cognición que rigen los fenómenos. La facticidad, por su parte, es trascendental y atañe a nuestra relación cognitiva con los fenómenos, y, por tanto, a los propios principios del conocimiento, en relación con lo cuales carece de sentido decir si son necesarios o si son contingentes, dado que no tenemos otros principios con los que compararlos. Frente al idealismo absoluto, por tanto, el correlacionismo fuerte insiste en que afirmar la necesidad de la correlación supone contravenir las normas del conocimiento. Sin embargo, al hacerlo, transgrede su propia restricción: porque para poder sostener que la correlación no es necesaria, no le queda más remedio que afirmar su contingencia.



En consecuencia, el correlacionismo fuerte se ve obligado a contravenir su propia distinción entre lo que es cognoscible y lo que es incognoscible para protegerla; tiene que afirmar la contingencia de la correlación para contrade-

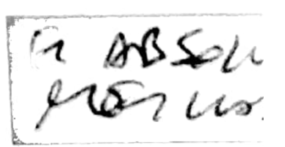
cir la aseveración idealista de su necesidad. Pero afirmar la contingencia de la correlación supone también aseverar la necesidad de la facticidad y, por tanto, sobrepasar la frontera entre lo que se puede conocer –la contingencia– y lo que no se puede conocer –la facticidad– en el mismo movimiento que supuestamente reafirma su inviolabilidad. Porque para mantener la contingencia de la correlación y conjurar el idealismo absoluto, el correlacionismo fuerte debe insistir en la necesidad de su facticidad; pero no puede hacerlo sin conocer algo que, según sus propios criterios, se supone que no puede conocer. Así, se ve confrontado con el siguiente dilema: no puede desabsolutizar la facticidad sin absolutizar la correlación; pero tampoco puede desabsolutizar la correlación sin absolutizar la facticidad. Sucede, no obstante, que absolutizar la facticidad supone afirmar la necesidad incondicional de su contingencia y, por tanto, aseverar que es posible pensar algo que existe independientemente de la relación que el pensamiento tenga con ello: la contingencia como tal, en otras palabras. Al absolutizar la facticidad, el correlacionismo subvierte la divisoria empírico-trascendental que separa la contingencia cognoscible de la facticidad incognoscible, a la vez que se esfuerza por mantenerla: pero, de ese modo, se ve forzado a admitir que lo que tomó como una característica negativa de nuestra relación con las cosas –esto es, que no podemos saber si los principios de la cognición son necesarios o contingentes– es de hecho una característica positiva de las cosas-en-sí.



Llegados a este punto, vale la pena detenerse un momento para subrayar la distinción decisiva entre las variantes idealista y realista de la superación especulativa del correlacionismo. El idealismo especulativo sostiene que lo en-sí no es una suerte de objeto trascendente situado "fuera" de la correlación, sino, ni más ni menos, que la propia

correlación. De ese modo, convierte la relacionalidad *per se* en una cosa-en-sí, en un absoluto: el dialéctico afirma que superamos la reificación metafísica del en-sí cuando nos damos cuenta de que lo que tomamos por algo meramente para-nosotros es en realidad en-sí. La correlación se absolutiza cuando se vuelve *en sí para sí.* Pero esto implica transformar la correlación en una entidad metafísicamente necesaria o *causa sui.* En contraste, el materialismo especulativo de Meillassoux sostiene que la única forma de librar al en-sí de su incorporación idealista al para-nosotros, sin reificarlo metafísicamente, consiste en darse cuenta de que lo que es en-sí es la *contingencia* del para-nosotros, no su necesidad. Así, cuando la facticidad se absolutiza, es la contingencia o la infundamentación del para-nosotros (la correlación) lo que se vuelve en-sí o necesario, en la medida, precisamente, en que su contingencia no es algo que sea meramente para-nosotros. El materialismo especulativo sostiene que, para mantener nuestra ignorancia de la necesidad de la correlación, tenemos que saber que su contingencia es necesaria. En otras palabras, si nunca podemos conocer la necesidad de algo, ello no se debe a que la necesidad sea incognoscible, sino a que sabemos que solo la contingencia existe necesariamente. Lo que es absoluto es el hecho de que todo es necesariamente contingente, o "sin-razón".

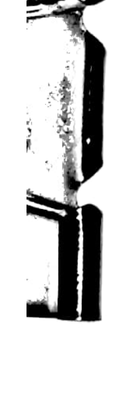
Por lo tanto, cuando se ve forzado a llevar hasta sus últimas consecuencias sus propias premisas, al correlacionismo no le queda más remedio que convertir nuestra ignorancia sobre la necesidad o la contingencia de nuestro conocimiento de los fenómenos en una propiedad de las cosas-en-sí susceptible de ser pensada. El resultado, en palabras de Meillassoux, es que "el absoluto es la imposibilidad absoluta de un ente necesario" (Meillassoux, 2006:101). Este es el "principio de factualidad" de Meillassoux, y, por más



nimio que pueda parecer, lo cierto es que sus implicaciones están muy lejos de ser triviales. Pues, de hecho, impone severas restricciones al pensamiento. Si un ser necesario es conceptualmente imposible, habrá que concluir que el único absoluto es la posibilidad real de la trasformación completamente arbitraria y radicalmente imprevisible de todas las cosas de un momento a otro. Es importante no confundir esto con las conocidas loas heraclitianas y nietzscheanas al devenir absoluto, pues este último meramente sustituye la necesidad metafísica de la identidad perpetua por la necesidad metafísica de la diferenciación perpetua. Afirmar la primacía metafísica del devenir equivale a sostener que a las cosas les es imposible no cambiar, les es imposible mantenerse iguales y, ergo, sostener que es necesario que las cosas estén en perpetuo cambio. El incesante flujo del devenir se concibe, pues, como algo tan ineluctable y tan metafísicamente necesario como pudiera serlo un estancamiento inalterable. Pero la necesidad metafísica, ya sea del flujo perpetuo o de la fijeza permanente, es precisamente lo que descarta el principio de la contingencia absoluta. La necesidad de la contingencia, sostiene Meillassoux, implica un tiempo absoluto que pueda interrumpir el flujo del devenir con la misma volubilidad arbitraria con la que puede desbaratar la fijeza del ser. Decir tiempo absoluto equivale a decir un "hipercaos" para el que nada es imposible, a no ser que se trate de la producción de un ser necesario. Es una contingencia que usurpa todo orden posible, incluido el orden del desorden o la constancia de la inconstancia. Es todopoderoso: pero se trata de una potencia absoluta "no normada, ciega, sustraída de las otras perfecciones divinas[...].Una potencia sin bondad ni sabiduría [...] un tiempo capaz de destruir hasta el propio devenir, incluso haciendo advenir, y quizás para siempre, lo Fijo, lo Estático y lo

Muerto" (Meillassoux 2006:107). El tiempo absoluto es omnipotente, pero en la forma de "un dios ciego e idiota" que es la ruina de toda fe orientada hacia el futuro, ya sea la fe en el orden, en el devenir, en el significado o en la redención. La fe en el futuro, la esperanza en la *parousia* del sentido, constituye uno de los principios fundamentales del monoteísmo judeocristiano. Y no olvidemos que fue precisamente para hacer hueco a la fe por lo que Kant se propuso definir los límites de la razón científica. Pues, por muy "ilustrado" o "secular" que fuera su orden del día original, la crítica del racionalismo metafísico ha acabado suministrando una coartada filosófica al "fideísmo": la afirmación según la cual la razón carece de jurisdicción absoluta sobre la realidad y, por tanto, no puede ser invocada para descalificar la posibilidad de la fe religiosa. Si la jurisdicción de la razón se confina al ámbito fenoménico, entonces la razón no se halla en condiciones de descartar la posibilidad de que la fe contenga un modo de acceso no conceptual al en-sí. De esa forma, la filosofía postkantiana ha abjurado del ateísmo racionalista para optar por una modalidad profundamente equívoca del agnosticismo; algo que resulta especialmente patente en la obra de Heidegger y Wittgenstein, con sus apenas disimuladas loas a la iluminación místico-religiosa en detrimento de la racionalidad conceptual[12]. Pero mientras que la crítica postkantiana de la razón parece dar licencia a las hipótesis irracionales y/o religiosas sobre la naturaleza última de la realidad, la crítica racionalista que hace Meillassoux de la crítica de la razón tiene como objetivo rehabilitar la afirmación según la cual la razón es capaz de acceder a la realidad tal y como es en sí misma, purgando el racionalismo de sus aditamentos metafísicos. Porque es la razón misma la que ahora prescribe la destitución de toda necesidad racional y la entronización de la absoluta contingencia como única certeza.

3.5 Las tres figuras de la factualidad



Meillassoux extrae tres consecuencias inesperadas de esta absolutización de la contingencia. Primero, que una entidad contradictoria es imposible. Segundo, que es absolutamente necesario que existan entidades contingentes. Tercero y último, que las propias leyes de la naturaleza son contingentes. Meillassoux llama a estas tesis especulativas "figuras" de la factualidad, y a los argumentos a través de los cuales se establecen, "derivaciones". Mientras que las dos primeras tesis provienen directamente del principio de factualidad de Meillassoux, la tercera se establece indirectamente por medio de un argumento independiente[13]. Frente a Kant, que da por sentado, aunque nunca llegue a demostrarlo de forma satisfactoria, que el en-sí existe y es no-contradictorio, el objetivo de Meillassoux al establecer las dos primeras tesis es progresar desde una concepción kantiana del en-sí a otra cartesiana: una concepción cuya no-contradictoriedad (o más exactamente, cuya consistencia lógica) garantice que pueda ser matematizada y cuya existencia independientemente de la mente pueda demostrarse de forma directa sin recurrir a la figura de un Dios. Por raro que parezca, el proyecto de Meillassoux es esencialmente cartesiano: al rehabilitar el acceso del pensamiento al absoluto, confía en demostrar el anclaje directo de la ciencia matemática a las cosas-en-sí. Obviamente, el de Meillassoux es un absoluto de contingencia no-metafísico, más que el tradicional absoluto de necesidad. No obstante, lo que se afirma es que el pensamiento matemático goza de un acceso directo al noúmeno precisamente en la medida en que este posee ciertas características susceptibles de ser intuidas matemáticamente, a las cuales debe ajustarse todo conocimiento racional: principalmente, que toda entidad es necesariamente contingente, que las entidades contingentes

necesariamente existen y que incluso las regularidades que la ciencia matemática discierne en la naturaleza ("las leyes de la naturaleza") son necesariamente contingentes. A continuación, repasaremos los argumentos que da Meillassoux para sostener cada una de estas tesis.

3.5.1 La imposibilidad de contradicción

La audaz e ingeniosa argumentación de Meillassoux para esta primera tesis es la siguiente: suponiendo que existiera una entidad contradictoria debería tratarse de una entidad capaz de admitir predicados contradictorios; así, sería a la vez lo que es y lo que no es. Pero si algo es a la vez lo que es y lo que no es, entonces no puede experimentar una transformación, porque ya es lo que no es. Es imposible definir un predicado o una propiedad que no tiene ahora, pero que sí poseyó en el pasado, o que puede llegar a poseer en el futuro, puesto que, al ser contradictoria, se la define como aquella entidad que es simultáneamente A y no-A, B y no-B, y así sucesivamente. Por consiguiente, una entidad contradictoria nunca podría convertirse en otra distinta de la que ahora es, pues ya es "otra distinta de ella misma" tal y como existe ahora. Pero esto equivale a decir que una entidad contradictoria siempre ha sido y siempre se mantendrá como es, pues ya es siempre todo lo que no es. Al mantenerse idéntica a sí misma, siendo otra distinta de ella misma, no puede ni acceder a la existencia ni abandonarla. Por tanto, necesariamente existe, pues resulta imposible concebirla como no-existente. Y como señala Meillassoux, esta existencia necesaria es de hecho el rasgo distintivo del absoluto hegeliano, cuya esencia vital es la contradicción. Solo el absoluto es contradictorio, porque solo lo contradictorio existe necesariamente. Pero, como bien sabía Hegel, solo la

identidad absoluta es capaz de admitir la contradicción, puesto que solo lo absoluto puede ser identidad de igualdad y alteridad. Por otra parte, no es posible objetar que lo contradictorio no es absoluto por excluir la contingencia; más bien al contrario, el absoluto hegeliano es plenamente capaz de abarcar tanto la contingencia como la necesidad. Pero la contingencia que el absoluto hegeliano incorpora en su seno es simplemente la materialidad sin concepto de la naturaleza por la que debe pasar la Idea para alcanzar y efectuar su propia autonomía e independencia o, lo que es lo mismo, su propia necesidad. La contingencia que se atribuye a sus momentos individuales está subordinada a la necesidad superior del proceso contradictorio en conjunto. Si Hegel afirma la necesidad de la contingencia material, lo hace solo en la medida en que es negada determinadamente por la Idea automoviente.

A diferencia de Hegel, Meillassoux no sostiene que la contingencia sea necesaria, en el sentido de que deba hallarse incorporada a lo absoluto, sino más bien que la contingencia, y nada más que la contingencia, es absolutamente necesaria. Mientras que el idealista especulativo afirma que la "contingencia es necesaria en lo absoluto" –como sucede en el ejemplo, tan querido por Žižek, en el que un determinante material contingente es postulado retroactivamente por el sujeto como necesario para la realización de su propia autonomía[14]– el materialista especulativo sostiene que solo la contingencia es absoluta y, por lo tanto, necesaria. Como sabemos ahora, este "principio de irrazón", lejos de permitir todas y cada una de las cosas, impone de hecho una restricción de enorme importancia al caos del tiempo absoluto: este último puede hacer cualquier cosa, excepto llevar a efecto una entidad contradictoria. Pues una entidad contradictoria –como, por ejemplo, el espíritu absoluto de Hegel o el flujo del devenir absoluto

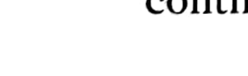
nietzscheano-heraclitiano– sería necesaria y, por tanto, eterna. Pero esto es precisamente lo que la absolutización de la contingencia prohíbe. Nada es necesario, ni siquiera el perpetuo devenir, nada es inmutable, ni siquiera el eterno fluir.

Así, lejos de dar licencia al irracionalismo, el principio de factualidad de Meillassoux, de hecho, lo destierra. Descarta la posibilidad del panteísmo, así como la del fideísmo. Porque, del mismo modo que el *pathos* de la finitud puede y, de hecho, ha dejado la puerta abierta a la afirmación de que hay modos de acceso no conceptuales a la alteridad infinita –"el Otro por-venir", "la redención", etc.– también el devenir eterno de la Vida puede divinizarse, como así ha sucedido, entendiéndolo como el "Uno-Todo" cuya afirmación por parte de los vitalistas termina con tanta frecuencia por inclinarse hacia un imperativo a favor de la participación mística, perpetuando así ese *pathos* reverencial que sigue siendo el sello distintivo de la religiosidad. Pero la absurdidad inteligible del tiempo absoluto frustra cualquier tentación de reverenciarlo, ya sea como el "Infinito-Otro" o como el "Uno-Todo", y, de ese modo, el principio de irrazón impide caer tanto en la tentación del panteísmo vitalista como en la del fideísmo de la finitud.

3.5.2 La existencia necesaria de la contingencia

La segunda consecuencia que Meillassoux extrae del principio de factualidad es la afirmación que establece la necesidad de que las entidades contingentes existan. Este aserto puede ser objeto tanto de una interpretación "débil" como de otra "fuerte". La interpretación débil plantea que si existe algo, y solo si existe algo, existe de forma contingente. La interpretación fuerte, por su parte, afirma que es absolutamente necesario que existan entidades contingentes. Si se

acepta el principio de factualidad, entonces, por lo menos, hay que comprometerse con la versión débil del aserto. Pero, como sabemos, este principio estipula que la facticidad es una propiedad de las cosas-en-sí, no de nuestra representación de las cosas. Así, la interpretación débil equivale a la afirmación de que existe una facticidad de la facticidad, o de que la existencia contingente existe contingentemente. Según esta lectura del principio, no solo es contingente la existencia; *el que* las entidades contingentes existan es ello mismo otro hecho contingente más. Pero la afirmación de que no es necesario que las cosas contingentes existan ha de invocar una facticidad o una contingencia de segundo orden para negar la necesidad de la existencia contingente al nivel de los hechos. Tiene que absolutizar esta facticidad de segundo orden como algo que pertenece a la existencia "en-sí" para relativizar la facticidad de primer orden de las cosas existentes al estatus de un hecho contingente "para-nosotros". La contingencia se absolutiza como algo independiente de lo "para-nosotros", a la vez que se usa para relativizarla a esto último. Así, la interpretación débil tiene que afirmar la necesidad de las cosas que existen contingentemente a nivel trascendental para negarla a nivel empírico. Además, todo intento de anular este aserto ascendiendo a un nivel aun más alto, que hiciera que la propia facticidad de la facticidad fuera contingente, implicaría de forma inmediata una regresión infinita. Pues en cada nivel en que la contingencia se afirma de sí misma se ve de ese modo absolutizada. Así, la reafirmación de la facticidad en el intento de negar su necesidad la absolutiza como algo que es una propiedad necesaria de la existencia en-sí, en lugar de un rasgo contingente de nuestra representación de la existencia. Al hacerlo así, confirma sin querer la interpretación fuerte del principio: no es un simple hecho contingente que las entidades contingentes existan; es una necesidad absoluta.



No obstante, a esto se le podría objetar lo siguiente: dado que la contingencia de la existencia implica que las cosas existentes podrían no ser como son, y que las cosas inexistentes podrían existir, entonces lo único que el argumento anterior ha logrado establecer es la necesaria contingencia de estas últimas, *i.e.* la necesaria contingencia de las cosas inexistentes, no la contingencia necesaria de las cosas existentes. En otras palabras, esta objeción sostiene que, aun siendo absolutamente necesario que las cosas inexistentes puedan existir, no es absolutamente necesario que las cosas existentes existan. La necesidad absoluta de la facticidad es meramente una garantía de la necesidad de las cosas inexistentes; no una garantía de la necesidad de las cosas existentes. Esta objeción, no obstante, podría refutarse de la siguiente manera: admitir que la facticidad es pensable como un absoluto significa admitir que es pensable sin más. Si esto es así, no se puede dividir en la facticidad de la existencia, por un lado, y la facticidad de la inexistencia, por otro. Pues la posible inexistencia de las cosas existentes es un rasgo ineluctable de la facticidad en la misma medida en que lo es la posible existencia de las cosas inexistentes: tanto la posibilidad de la existencia como la de la inexistencia son condiciones necesarias para pensar la facticidad. Y aun cuando podamos concebir la existencia o la inexistencia de las entidades, no nos es posible concebir la existencia o la inexistencia de la existencia *per se*. *A fortiori*, si bien podemos concebir que una entidad existente sea contingente, no podemos concebir que la existencia *per se* lo sea, ya que hacerlo supondría pensar su posible inexistencia y somos totalmente incapaces de pensar la nada[15]. Por consiguiente, si se admite la absolutidad de la facticidad (*i.e.* la absoluta necesidad de la contingencia), la legitimidad de restringir la necesidad de la contingencia a las cosas inexistentes no es mayor que la plausibilidad de pensar la inexistencia sin más. Si la contingencia

de la existencia es absolutamente necesaria, entonces es absolutamente necesario que las cosas que existen contingentemente existan. O, según lo expresa Meillassoux: "es necesario que haya algo y no nada, porque es necesariamente contingente que haya alguna cosa y no alguna otra cosa. La necesidad de la contingencia del ente impone la existencia necesaria del ente contingente" (Meillassoux 2006:123).

Uno de los efectos más saludables del enfoque que hace aquí Meillassoux es su deliberada desmitificación del dilema metafísico primordial que planteara Leibniz: "¿Por qué hay algo en lugar de nada?" A este respecto, dicho enfoque proporciona un contraste muy revelador con la forma en la que Heidegger aborda esta misma cuestión. Pues la crítica de la metafísica que lleva a cabo Heidegger no se limita a descalificar las respuestas metafísicas tradicionales a esa pregunta, por apelar estas al principio de razón suficiente, sino que también descarta la posibilidad de cualquier resolución conceptual del problema, lo que le lleva a entregarse a una inflación desorbitada de la pregunta, que magnifica su dificultad hasta un punto en el que adquiere el estatus de un desafío supuestamente abismal a la racionalidad conceptual[16].

En contraposición a Heidegger, Meillassoux propone una resolución deflacionaria del dilema que disipe el aura de insondable profundidad que Heidegger y varios otros le han conferido. Pues es precisamente la descalificación de esas respuestas metafísicas tradicionales a la pregunta, en donde se evoca la trascendencia de un ser supremo o *causa sui*, lo que deja la puerta abierta a una variedad de trascendencia distinta, pero aún más perniciosa: la trascendencia inobjetivable del "infinitamente Otro" o, en el caso específico del romanticismo neopagano de Heidegger, del *Ereignis*, entendido como la "coapropiación" de dioses, mortales, tierra y cielo. Por otra parte, la crítica positivista de la metafísica no

se desempeña mucho mejor que el heideggerianismo a la hora de poner coto a este retorno de la trascendencia religiosa. Pues, como deja claro el ejemplo del *Tractatus* de Wittgenstein, es la afirmación según la cual tales preguntas metafísicas carecen de sentido y son, por tanto, imposibles de responder, lo que deja un espacio abierto para lo místico: "No *cómo* sea el mundo es lo místico sino *que* sea" (Wittgenstein 2003:6.4.4.)[17]. En tanto que la pregunta siga siendo imposible de contestar, la puerta permanecerá abierta para todo tipo de mistificación religiosa, y que sea de orden pagano, monoteísta o panteísta, es lo de menos. Como señala Meillassoux:

> La cuestión *debe* ser resuelta, puesto que pretenderla insoluble o desprovista de sentido equivale aun a legitimar su celebración: pero su resolución no debe elevarnos a la eminencia de una causa primera, sino solo a recordar su eterna ausencia. Hay que liberarse de la cuestión, y liberarse no es solo resolverla, sino someterla a una respuesta que debe ser decepcionante, de modo tal que su enseñanza más preciosa sea esta misma decepción. La única actitud justa, frente a semejante problema, equivale a sostener que es poco lo que en él se pone en juego, y que el *vibrato* sardónico o profundo del alma en torno suyo no es el apropiado para la ocasión.
>
> (Meillassoux 2006:118)

3.5.3 La inconstancia de la naturaleza

La tercera y última consecuencia del principio de factualidad es muy posiblemente la más provocadora, lo cual no deja de tener su mérito, teniendo en cuenta el carácter polémico de las dos primeras. Meillassoux propone una

nueva perspectiva sobre el "problema de la causalidad" de Hume. Hoy en día, dicho problema se suele conocer bajo el nombre de "el problema de la inducción". Meillassoux, no obstante, considera que esta denominación supone una interpretación errónea del verdadero carácter del problema de Hume, pues este ha de relacionarse más bien con el principio de la uniformidad de la naturaleza. Frente a aquellos filósofos que parecen identificar ambos problemas, Meillassoux insiste en que deben mantenerse separados. Para comprender qué es lo que implica esta separación, debemos recapitular brevemente lo que se supone que está en juego en el problema de la inducción.

Al analizar nuestra idea de causalidad, Hume desglosa la relación entre una causa A y un efecto B en tres componentes fundamentales: la contigüidad espacio-temporal entre A y B; la prioridad temporal de A sobre B; y la conjunción constante, de tal modo que A esté invariablemente acompañada de B, y viceversa[18]. Pero, como señala Hume, no hay nada en la contigüidad, la prioridad y la conjunción que explique esa necesidad, supuestamente lógica, a la que consideramos un rasgo imposible de eliminar de la relación causal entre A y B. Además, insiste Hume, la única forma de establecer la existencia o la inexistencia de algo es por referencia, bien a la experiencia o bien al principio de contradicción. Pero *a posteriori* no hay nada en nuestra experiencia de la contigüidad, la prioridad o la conjunción que justifique nuestra suposición de que la relación entre A y B está avalada por la necesidad lógica; y *a priori*, no hay nada contradictorio, desde el punto de vista lógico, en la idea de que A o B se den sin ninguna relación de contigüidad, sucesión o conjunción entre ellas. Hume concluye que, aun en el caso de que se haya observado que todas las ocurrencias pasadas de B seguían siempre a ocurrencias de A, ello no basta para justi-

ficar la inferencia de que B seguirá a A en el futuro. En otras palabras, no podemos dar por supuesto que cualquier ocurrencia concreta de AB –en la que A y B se hallan vinculadas por relaciones de contigüidad, prioridad y conjunción– sea una instancia de un principio universal de causación. El razonamiento inductivo, que supuestamente infiere la verdad de un principio universal a partir de una instancia concreta, resulta, pues, inválido. Pero, en tal caso, ¿por qué inferimos que una regularidad que se ha observado siempre hasta ahora tendrá que mantenerse también así en el futuro? La respuesta de Hume es que nuestra creencia en la causalidad, y en la inferencia inductiva, en términos más generales, no es más que una simple función de la asociación de ideas, y, por tanto, un hábito psicológico, solo eso. Pero un hábito no proporciona una justificación racional de la inferencia inductiva según la cual la instancia AB ejemplifica una ley universal que establece que B debe necesariamente venir seguida de A. El análisis crítico que hace Hume del concepto de causalidad arroja, pues, serias dudas sobre la validez del tipo de inferencia inductiva que muchos consideran un elemento central de la empresa científica.

De forma más específica, la crítica que hace Hume de la inducción arroja dudas sobre la verificabilidad de las teorías científicas. Pues, desde una perspectiva lógica, resulta imposible verificar de forma concluyente una proposición universal remitiéndose a la experiencia. Y es precisamente para dar respuesta a Hume por lo que la filosofía falsacionista de la ciencia de Popper insiste en que la ciencia ni recurre, ni tiene por qué recurrir, a la inducción. Las generalizaciones similares a leyes que son propias de la ciencia no son verificadas inductivamente sino falsadas deductivamente. Un experimento nunca puede servir para verificar una ley científica, pues no podemos usar la inferencia inductiva para confirmar la verdad de una generalización en el futuro; lo

único que puede hacer es falsarla, ya que un único contra-ejemplo a una generalización científica nos permite deducir su falsedad. En consecuencia, incluso nuestras teorías científicas mejor corroboradas son susceptibles de ser falsadas por ulteriores experimentos, así como por contraejemplos hoy en día impredecibles. Nótese, sin embargo, que el antiinductivismo de Popper no sostiene que los mismos experimentos puedan falsar nuestras teorías en el futuro; lo que afirma, más bien, es que nuevos experimentos, o nuevas interpretaciones de antiguos experimentos, pueden falsar teorías hoy en día corroboradas. Así, incluso el falsacionismo parece presuponer la uniformidad de la naturaleza, puesto que se requiere una realidad mínimamente estable para que unas condiciones experimentales idénticas den idénticos resultados de un momento a otro. Si dicha estabilidad estuviera ausente, de tal modo que las mismas condiciones experimentales que corroboran una teoría en el tiempo t1 lo falsaran en el tiempo t2, la ciencia experimental, tal y como la conocemos –tanto si es inductivista como si no– se volvería imposible. Sin embargo, es precisamente esa uniformidad, y, por tanto, la propia posibilidad de una ciencia experimental de la naturaleza, lo que Hume socava con su crítica de la causalidad[19].



El momento clave en la tesis de Hume, sobre el que Meillassoux hará recaer toda su atención, tiene lugar cuando el filósofo escocés subraya la sorprendente discrepancia entre el vasto campo de la posibilidad lógica y el estrecho dominio de la realidad empírica. Cuando la bola de billar A golpea la bola de billar B, nos recuerda Hume, resulta fácil imaginarse cualquier número de posibles alternativas lógicas al resultado real que observamos de forma invariable:

> Cuando veo, por ejemplo, que una bola de billar se mueve en línea recta hacia otra, incluso en el

> supuesto de que la moción en la segunda bola me fuera accidentalmente sugerida como el resultado de un contacto o de un impulso, ¿no puedo concebir que otros cien acontecimientos pudieran haberse seguido igualmente de aquella causa? ¿No podrían haberse quedado quietas ambas bolas? ¿No podría la primera bola volver en línea recta a su punto de arranque o rebotar sobre la segunda en cualquier línea o dirección? Todas estas suposiciones son congruentes y concebibles. ¿Por qué, entonces, hemos de dar preferencia a una, que no es más congruente y concebible que las demás? Ninguno de nuestros razonamientos *a priori* nos podrá jamás mostrar fundamento alguno para esta preferencia.
>
> (Hume 1994:52tm)

Si bien no hay ninguna razón de peso para que un resultado deba parecernos más inherentemente plausible que otro, nuestra creencia en la causalidad nos anima a dar por sentado que el resultado realmente observado es, de alguna manera, "necesario", mientras que todos los otros resultados concebibles son meras quimeras lógicas contingentes. Y dado que ni la experiencia ni la razón suministran un fundamento para dicha necesidad, insiste Hume, tendremos que buscarlo en otra parte; más concretamente, en el principio psicofisiológico de la asociación. Así pues, al no encontrar ninguna base para la pretendida necesidad de la causalidad ni en la lógica ni en la experiencia, Hume la traslada a nuestra relación con los fenómenos. Pues, como señala Meillassoux, antes que renunciar por completo a la uniformidad de las apariencias, Hume prefiere enraizarla en el hábito. Tras haber demostrado de forma harto convincente que la

uniformidad de las apariencias no puede legitimarse recurriendo a la experiencia o a la razón, Hume se niega a optar por la conclusión obvia, a saber, que, pese a las apariencias, la necesidad causal, y, por tanto, la uniformidad de la naturaleza, son una ilusión. En lugar de refrendar la destrucción de la consistencia de las apariencias llevada a cabo por la razón, Hume explica la apariencia de uniformidad anclándola en el hábito, al que caracteriza como una disposición psicofisiológica insoslayable. De hecho, prosigue Meillassoux, la provisión por parte Hume de una base psicofisiológica para nuestra fe irracional en la uniformidad, así como su nula disposición a apostar por su disolución racional, pone de manifiesto como, pese a todo su escepticismo antimetafísico, sigue sometido al principio de razón suficiente. De hecho, el principio de uniformidad de la naturaleza es un mero avatar de este último, pues admitir la innegable, aunque inexplicable, existencia de regularidades en la naturaleza, supone reconocer implícitamente que hay una razón subyacente que explica por qué sucede una cosa en lugar de otra. Pese a demostrar que el hecho de que creamos que un resultado es más necesario que otro no se funda en otra cosa que no sea el hábito, y por más que insista en que la existencia de la uniformidad no es demostrable ni por la experiencia ni por la razón, Hume se resiste a negar del todo la existencia de la uniformidad, pues hacerlo implicaría subordinar la autoridad de la experiencia a la de la razón. Dado que la apariencia de uniformidad es generada por el hábito, y puesto que somos criaturas de costumbres, lo que de hecho hace Hume es insistir en que la apariencia de la uniformidad es insoslayable. Por otra parte, como el empirismo de Hume descarta cualquier recurso al noúmeno –pues solo la sensibilidad nos procura un acceso a la realidad– su afirmación en el sentido de que el hábito genera la apariencia de uniformidad equi-



vale a sostener que la uniformidad es inherente a la estructura de los fenómenos, siendo estos la única realidad que existe. Por consiguiente, Hume nunca pone en entredicho la realidad de la uniformidad, sino que se limita a negar que alguna vez podamos llegar a conocer cuál es la razón que la explica; en otras palabras, niega que alguna vez podamos llegar a demostrar racionalmente la necesidad de la uniformidad. Hume sigue dando por supuesto que hay una razón que explica por qué ocurre una cosa en lugar de otra; que hay una razón que explica por qué el mundo es como es y no de alguna otra manera. No obstante, al amarrar la razón a la experiencia, no puede evitar la conclusión escéptica según la cual nunca seremos capaces de comprender la razón que subyace a esta uniformidad. Si la metafísica proporcionaba una justificación dogmática para la necesidad de la uniformidad a través del principio de razón, el empirismo de Hume convierte la constancia de las apariencias en una función del hábito, mientras que su escepticismo confisca a la razón cualquier visión reveladora sobre el campo de la uniformidad, que de ese modo queda abandonado a la fe. Así pues, el escepticismo de Hume allana el camino a la trascendentalización de la uniformidad que llevará a cabo Kant y, lo que es aún más importante, a la legitimación crítica que hará Kant del fideísmo.

Al enraizar la uniformidad en la asociación, y a esta en el hábito, Hume ya se ha embarcado en parte en el giro correlacionista que Kant se ocupará de completar. En lugar de negar la realidad de la uniformidad, Hume niega la racionalidad de nuestra creencia en ella y explica que dicha creencia tiene su origen en el hábito. Al hacerlo, transforma la pregunta sobre la uniformidad de la naturaleza en una pregunta acerca de cómo es posible nuestra experiencia de la constancia. Y es esta precisamente la pregunta que Kant

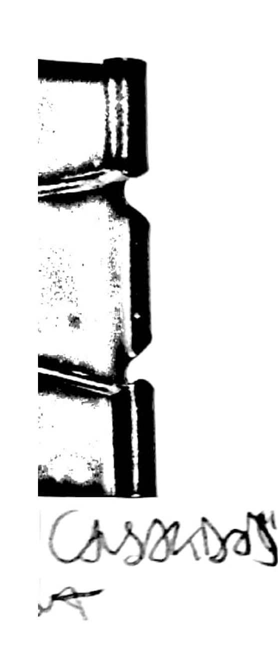
retoma en la *Crítica de la razón pura*. Kant transforma la pregunta metafísica que se interroga por qué la constancia habría de ser un rasgo necesario de la realidad en-sí en una pregunta trascendental sobre por qué la constancia habría de ser un rasgo necesario de nuestra experiencia de los fenómenos. Y la respuesta de Kant es de una franqueza pasmosa: si no hubiera ningún tipo de constancia en las apariencias, ninguna representación de las apariencias (*i.e.* de los fenómenos) sería posible. El escenario imaginado por Hume, en el que el comportamiento anómalo de las bolas de billar trastoca nuestras expectativas habituales sobre la necesidad causal, tan solo resulta representable porque sigue dando por supuesta la estabilidad global del contexto en el seno del cual se concibe una interrupción local del orden causal. Si, por el contrario, la causalidad quedara totalmente en suspenso, eso afectaría también a ese nivel global y no se mantendría dicho contexto, pues no serían solo las bolas de billar las que se conducirían de forma imprevisible, sino la misma mesa, las paredes, el suelo y todo aquello de lo que estuviera compuesta la escena, incluidos nosotros mismos y nuestro aparato perceptual. Un escenario semejante ni siquiera es representable de forma imaginaria porque la propia representación se habría vuelto imposible. Pero como es manifiesto que la representación tiene lugar, este hecho basta para refutar la hipótesis escéptica de un mundo sin constancia. Sin ella, nos dice Kant: "[...] existiría la posibilidad de que un torrente de fenómenos invadiera nuestra alma sin que jamás surgiera de este hecho experiencia alguna. Además, desaparecería así toda relación del conocimiento con los objetos ya que tal relación no estaría regulada por leyes universales y necesarias y, consiguientemente, tendríamos una intuición sin pensamiento, pero nunca un conocimiento. Tal intuición no poseería, pues, absolutamente ningún valor para nosotros" (Kant 1993:96). Así pues, concluye Kant, un

mundo no sujeto a la regla de la causalidad y al principio de uniformidad es estrictamente inconcebible, pues ni siquiera tenemos la capacidad de representarnos una realidad desprovista por completo de constancia en la que todos los fenómenos estén sujetos a transformaciones caóticas. Lo que Kant afirma no es que la uniformidad sea un rasgo necesario de las cosas-en-sí, sino que la posibilidad de la conciencia y la representación requieren la constancia de los fenómenos, y que esta misma constancia presupone la uniformidad de los fenómenos y por tanto de la naturaleza. La uniformidad pasa a ser un rasgo necesario de la representación de los fenómenos, y dicha necesidad queda avalada por una síntesis trascendental según un orden conceptual y se fundamenta en última instancia en la pura apercepción. A partir de esta base, la *Crítica de la razón pura* procederá a demostrar por qué esas regularidades asimilables a leyes que la ciencia matemática discierne en la naturaleza son los rasgos necesarios de la realidad fenoménica, en la medida en que la misma posibilidad de su representación los presupone:

> Así, el concepto de causa no es otra cosa que una síntesis (de lo que aparece en las secuencias temporales con otros fenómenos) efectuada mediante conceptos. Sin esa *unidad*, que tiene su regla *a priori* y que somete los fenómenos a sí misma, no habría completa, general ni, por tanto, necesaria unidad de conciencia en la diversidad de las percepciones. En este último caso, tales percepciones no pertenecerían tampoco a ninguna experiencia, por lo que carecerían de objeto y no serían más que un ciego juego de representaciones, es decir, serían menos que un sueño.
>
> (Kant 1993:97)

En suma, la solución de Kant al acertijo de la inducción es la siguiente: nuestra inferencia de principios universales, como la ley de causalidad, a partir de instancias concretas, no es ilegítima, ya que nuestra representación de esas instancias ya está condicionada por dichos principios universales. La necesidad de la causalidad no se infiere: se presupone.

Meillassoux, no obstante, detecta una inferencia sobreentendida y una presuposición inconfesada en el intento de Kant de conferir una legitimación trascendental a la necesidad de la uniformidad. La inferencia sobreentendida es aquella por medio de la cual Kant, a partir de la afirmación de que la representación de la realidad que la ciencia lleva a cabo requiere la uniformidad de la naturaleza, infiere un aserto muy distinto al anterior según el cual dicha uniformidad –y por tanto las leyes de la naturaleza– son necesarias. Pero lo cierto es que la estabilidad de las leyes no implica su necesidad. Pues, como señala Meillassoux, incluso si la representación presupone la constancia, y la constancia requiere uniformidad, no se puede deducir de ello que la uniformidad sea necesaria. Una cosa no se deduce de la otra, a no ser que se hayan identificado ya uniformidad y necesidad. Pero con esto lo que se está haciendo es simplemente recaer una vez más en la petición de principio de Hume. Además, Kant acompaña esta inferencia injustificada con una presuposición inconfesada, a saber, que si los fenómenos fueran inconsistentes, y las leyes de la naturaleza contingentes, se metamorfosearían con frecuencia y sería esa frecuencia de sus transformaciones lo que haría imposible la representación: "Si el cinabrio fuera unas veces rojo y otras negro, unas veces ligero y otras pesado; si un hombre tomara unas veces esta forma animal y otras otra; si en el día más largo el campo estuviera cubierto de frutos una veces y otras de hielo y de nieve,



entonces mi imaginación no tendría oportunidad de llevar al pensamiento el cinabrio pesado ante la representación del color rojo" (Kant 1993:92). El *tempo* de estas "veces" alternantes implica un ritmo de transformación lo bastante alto como para inhibir la operación de síntesis por medio de la cual la mente reproduce las propiedades concretas de las apariencias individualizadas de un momento de conciencia a otro. Así, razona Kant, si las apariencias no estuvieran sujetas a unas regularidades necesarias, su ritmo sería de tal índole que haría imposible la representación de los objetos, cosa que no pasaría desapercibida para la conciencia. Del mismo modo que se asume que la contingencia de las leyes de la naturaleza implica la inconsistencia de las apariencias, su estabilidad se considera que implica su necesidad. En la respuesta que da Kant al problema planteado por Hume es la pretendida frecuencia de la transformación, no la contingencia de las leyes, lo que conlleva la imposibilidad de la representación. Meillassoux llama a esto la "implicación frecuencial". Una vez identificada, el filósofo francés procede a elaborar un argumento "antifrecuencialista" con objeto de demostrar por qué la contingencia de las leyes de la naturaleza no tiene por qué implicar su transformación frecuente y, por tanto, la imposibilidad de la representación. Al hacerlo, su fin último es, por supuesto, mostrar que el principio de irrazón es perfectamente compatible con la estabilidad de las apariencias y la representación científica de la naturaleza.

El "argumento frecuencialista" que defiende la necesidad de las leyes de la naturaleza puede reconstruirse según los términos de un caso de razonamiento probabilístico[20]. Más arriba señalamos la sorprendente discrepancia que se aprecia en el ejemplo de las bolas de billar de Hume entre el vasto ámbito de la posibilidad lógica y el domino relativamente estrecho de la realidad empírica. Aquí, en contraposi-

ción con el conocido esquema kantiano, es el ámbito apriorístico de la posibilidad lógica el que parece estar gobernado por la contingencia, mientras que es el dominio *a posteriori* de la realidad empírica el que parece estar sujeto a la necesidad. Por otra parte, la propia física nos enseña que es perfectamente posible concebir universos en los que existan distintos conjuntos de constantes físicas y que, en consecuencia, estarían gobernados por unas leyes físicas alternativas. Si imaginamos que estos universos físicos alternativos, concomitantes con el ámbito de la posibilidad lógica, son las caras de un dado, y la estructura del universo físico descubierta por la ciencia experimental una determinada configuración de dicho dado, entonces –teniendo en cuenta que este dado ya no consta de seis caras, sino de un número *n* de caras, y que el número de configuraciones posibles es astronómico, por no decir infinito– podemos reinterpretar el problema de Hume de la siguiente manera: ¿por qué ocurre que de entre todos los resultados posibles que se pueden obtener al tirar el dado, todas las tiradas sometidas a control científico efectuadas hasta ahora han dado invariablemente la misma configuración? Sobre la base de esta analogía entre universos posibles y las caras de un dado, el argumento frecuencialista procede de la siguiente manera: si la uniformidad que discernimos en nuestro universo fuera contingente, entonces la repetición casual de esas regularidades que han sido corroboradas experimentalmente sería tan improbable como para ser considerada astronómicamente improbable. De hecho, la repetición aleatoria de un resultado idéntico tras varios miles de millones de tiradas resulta tan abrumadoramente improbable como para hacer pensar en un dado trucado. Pero este lastrado del dado no puede entenderse desde el punto de vista de su posibilidad lógica, puesto que *a priori* todo resultado es igualmente probable y, por tanto, igualmente contingente. Por esa razón,

debe pertenecer a algún conjunto de factores físicos inherentes a la estructura del dado como tal, y son esos factores los que hacen que nuestro universo y, por implicación, la estructura física del mismo, sea necesario en vez de contingente, aun cuando estos factores y la razón de su necesidad hoy en día desafíen cualquier explicación científica.

En el fondo de este argumento se encuentra el contraste entre el vasto número de resultados posibles lógicamente y el número comparativamente ínfimo de resultados reales. El argumento presupone que es posible cuantificar la serie de repeticiones aleatorias (las regularidades causales) y asignarles un determinado valor numérico para luego calcular la probabilidad de que esas mismas regularidades se repitan una y otra vez a lo largo de la serie. Al respecto, poco importa que la serie sea finita o infinita, siempre y cuando se le pueda asignar un determinado valor numérico, pues los infinitos no representan un obstáculo para el cálculo probabilístico. Pero esta conclusión sobre la improbabilidad astronómica de las regularidades observables, en un mundo en el que la uniformidad es contingente, se basa en dos supuestos: primero, que es posible totalizar el azar en su conjunto bajo la forma de todos los resultados lógicos posibles; segundo, que la idea de probabilidad aplicable a los acontecimientos que ocurren *dentro* del mundo se puede hacer extensible al acontecer del mundo *como tal*. El contraargumento de Meillassoux pone en cuestión ambos supuestos.

En primer lugar, sugiere Meillassoux, la obra de Cantor nos da buenas razones para *no* aceptar el supuesto de que es posible totalizar el azar como un "todo" determinado numéricamente. En este sentido, la analogía del dado implícita en el argumento frecuencialista induce a error, porque nos invita a imaginar que podría haber una totalidad de universos posibles –un multiverso, de hecho– equivalente

a la totalidad de las posibles configuraciones del dado. Pero, como nos ha mostrado Cantor, tanto si se considera que la cardinalidad de este último es finita como si se la considera transfinita, siempre será posible una cardinalidad aún mayor. Aunque podamos cuantificar una o varias series de acontecimientos dentro del mundo, lo que no podemos hacer es cuantificar "todas" las series posibles y tomar esa totalidad por equivalente al propio "mundo". Pero eso es precisamente lo que el argumento frecuencialista tendría que hacer para demostrar la astronómica improbabilidad de esas regularidades empíricas cuya ocurrencia aleatoria percibimos entre un número inmensamente superior de posibilidades concebibles lógicamente. Así, frente al frecuencialista, que presupone que estas posibilidades pueden ser fijadas como una totalidad numérica, Meillassoux insiste en que el concepto de totalidad no es de aplicación en este contexto; y no porque no podamos cuantificar el infinito, pues está claro que puede hacerse, sino porque no podemos *totalizarlo*. Dado cualquier conjunto de resultados posibles lógicamente para un acontecimiento cualquiera que tenga lugar en el mundo, sea finito o infinito dicho conjunto, quedarán siempre posibilidades no comprendidas dentro de ese conjunto, y, por lo tanto, habrá otro conjunto "mayor" que las comprenderá. Y este continuo no-totalizable de resultados posibles lógicamente nunca podrá hipostasiarse bajo la forma de "un mundo". Pero si no existe un conjunto de "todos" los resultados posibles lógicamente, carece de sentido decir que un conjunto cualquiera de resultados posibles lógicamente es más o menos "probable" que cualquier otro, y, por lo tanto, nada justifica el aserto según el cual la configuración que exhibe nuestro universo real, debido a algún conjunto de factores materiales hasta la fecha desconocidos, es de alguna manera "necesaria", mientras que otros universos alternativos son meramente contingentes. Así pues, a nivel lógico, la



posibilidad se rige por la *contingencia*, no por la *probabilidad*. La contingencia de las leyes de la naturaleza, así como la posibilidad de su transformación, no puede comprenderse en términos de azar. La contingencia es una característica lógica que se da al nivel de la posibilidad global, mientras que el azar es un rasgo matemático que se da al nivel de los acontecimientos intramundanos. El argumento frecuencialista mezcla la probabilidad intramundana, que es cuantificable, con la contingencia global, que no lo es. Confunde el azar con la contingencia. Decir que la uniformidad que exhiben los fenómenos es totalmente contingente no es decir que están regidos por el azar. Una vez se ha puesto en evidencia esta mezcla entre azar y contingencia, queda claro que no tiene sentido aplicar el concepto de probabilidad estadística a un universo como el nuestro, como si pudiera decirse de cualquier universo posible lógicamente que es más o menos probable que cualquier otro. Por consiguiente, no hay ninguna razón de peso para suponer, como hace Kant, que la contingencia de las leyes de la naturaleza conllevaría una frecuencia de transformaciones que haría imposible la representación. Al contrario, concluye Meillassoux, la contingencia absoluta de la estructura física del mundo es perfectamente compatible con la estabilidad de los fenómenos, la posibilidad de la representación y las regularidades observadas por la ciencia.

Adviértase, no obstante, que si bien Meillassoux ha diagnosticado y puesto claramente en cuestión la premisa frecuencialista que subyace al argumento trascendental al que recurre Kant para sostener la necesidad de la uniformidad, demostrando a su vez que la contingencia de la uniformidad no tiene por qué implicar la ruina de la representación, lo que no ha hecho ha sido explicar por qué, dada su absoluta contingencia, habría de exhibir la realidad esa constancia de la que da muestras. Se ha demostrado que el

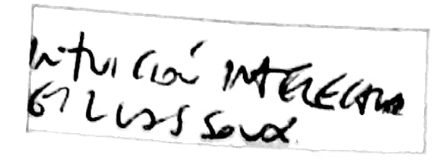
argumento frecuencialista no puede dar por supuesto que la realidad es totalizable y que la contingencia no es necesariamente incompatible con la apariencia de estabilidad, pero no se aclara en absoluto cuál es el estatus ontológico de esa estabilidad. ¿Es la uniformidad un rasgo genuino de las cosas-en-sí, o simplemente una ilusión fenoménica generada por nuestra relación con las cosas? La tesis de la imposibilidad de la contradicción no nos ayudará a aclarar este asunto, puesto que la no-contradicción no tiene por qué entrar en conflicto con la inestabilidad: la transformación súbita e inesperada de los fenómenos no los volvería contradictorios siempre y cuando hubiera una mínima diacronía temporal que separara un momento de determinación del siguiente; pues, por muy contradictorias que puedan ser dos determinaciones cualesquiera, a condición de que una suceda a la otra en tiempos distintos de la entidad, la segunda no resultará contradictoria. Como mucho, la argumentación de Meillassoux contra el frecuencialismo da a entender que la tasa de transformación no se puede sincronizar con el ritmo de la conciencia humana y que el intervalo temporal entre las discontinuidades es demasiado largo para inhibir la posibilidad de la ciencia experimental. Sin embargo, dado que un cierto grado de estabilidad es, según admite el propio Meillassoux (*cf.* Meillassoux 2006:136), la condición de posibilidad de esas ciencias experimentales, para cuyos enunciados ancestrales busca una explicación, y dado asimismo que parte de esa explicación consiste en mantener que la ciencia matemática tiene un sólido anclaje en las cosas, independientemente de cuál sea nuestra relación con ellas, la cuestión del estatus ontológico de la estabilidad resulta ser de la máxima importancia para su proyecto.

Meillassoux es perfectamente consciente de ello, pues él mismo señala que su argumento antifrecuencialista no

basta para establecer la tesis que tiene mayor importancia para su proyecto, pero que permanece latente en su crítica de la implicación frecuencial: la tesis según la cual la realidad-en-sí es una multiplicidad intotalizable: "No hemos establecido la efectividad de dicha intotalización; solo la hemos supuesto, y hemos extraído las consecuencias del hecho de que semejante suposición fuera posible"(Meillassoux 2006:177). Para llevar a cabo su proyecto especulativo, Meillassoux necesita absolutizar la intotalizabilidad del en-sí derivándola directamente del principio de factualidad y consiguiendo así hacer de ella una propiedad ontológica de la realidad en-sí más que una "suposición" que somos libres de aceptar o rechazar: "Se trataría de establecer que los posibles de los cuales el Caos -que es el único en-sí-es efectivamente capaz, no se dejan medir por ningún número, finito o infinito, y que esta sobre- inmensidad de lo virtual caótico es lo que permite la impecable estabilidad del mundo visible" (Meillassoux 2006: 178). Esto es una clara indicación de que, si bien Meillassoux aún no lo ha desvelado, existe un argumento especulativo que fundamentaría la estabilidad de las apariencias sobre la intotalizabilidad del tiempo absoluto. Obviamente no podemos confiar en que sabremos anticipar los detalles, o evaluar los méritos de dicho argumento, antes de que el propio Meillassoux lo desarrolle. Pero, en todo caso, está claro que la cuestión del estatus de la estabilidad y de la posibilidad de fundamentar la uniformidad de las apariencias en la absoluta contingencia del caos nouménico plantea un interrogante acerca de la relación entre estos dos ámbitos, y, más concretamente, acerca del estatus de la relación entre pensar y ser en el materialismo especulativo de Meillassoux. Es de esta cuestión de la que vamos a ocuparnos a continuación.

3.6 La diacronicidad de pensar y ser

Dando un paso con el que esquiva toda la problemática de la representación, Meillassoux declara audazmente su propósito de restablecer la intuición intelectual:



> [...] debemos proyectar la irrazón en la cosa misma y descubrir, en nuestra comprensión de la facticidad, la verdadera *intuición intelectual* del absoluto. Intuición, porque por cierto es así como descubrimos una contingencia sin otro límite que ella misma; e intelectual, porque esa contingencia no es nada visible ni nada perceptible en la cosa: solo el pensamiento accede a ella como al Caos que está en la base de las continuidades aparentes del fenómeno.
>
> (Meillassoux 2006:133-134)

El despliegue de esta variante de la intuición intelectual, presumiblemente no metafísica, sortea la distinción crítica kantiana entre fenómenos cognoscibles y cosas-en-sí incognoscibles –entre la realidad según nos relacionamos con ella a través de la representación y la realidad tal como es independientemente de nuestra relación representacional con ella– y rehabilita la distinción entre cualidades primarias y secundarias; entendiendo por las primeras, aquellos rasgos de las cosas-en-sí intuibles matemáticamente; y por las segundas, los rasgos fenomenológicos de nuestra relación con las cosas (*cf.* Meillassoux 2006: 26).

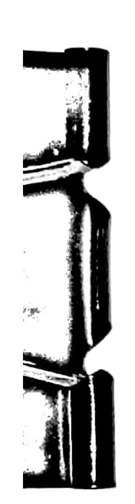
Este restablecimiento de la intuición intelectual es de la misma índole que la invalidación que hace Meillassoux de la delimitación crítica de las posibilidades de la razón que estableciera Kant. La intuición intelectual nos proporciona ahora un acceso directo al ámbito de la pura posibilidad coextensiva con el tiempo absoluto. Kant desplazó la hipósta-



sis metafísica de la posibilidad lógica, subordinando esta última a un ámbito de posibilidad real circunscrito por la relación de la razón con la sensibilidad. El tiempo, en tanto que forma de síntesis trascendental, fundamenta la estructura de la posibilidad[21]. Pero la absolutización de la contingencia que lleva a cabo Meillassoux absolutiza efectivamente el ámbito *a priori* de la pura posibilidad lógica y desvincula de la sensibilidad el dominio de la inteligibilidad matemática. Este corte entre lo posible y lo sensible queda asegurado por la estructura caótica del tiempo absoluto. Frente a los vínculos de la posibilidad real, que quedan circunscritos por el *a priori* correlacional, la intuición intelectual pone al descubierto un ámbito de posibilidad absoluta cuya única limitación es la no-contradicción. Por otra parte, mientras que la posibilidad real queda subsumida por el tiempo, entendido como una forma de subjetividad trascendental, la posibilidad absoluta señala un tiempo que ya no está anclado ni en la coherencia de una relación subjetiva con la realidad ni en la correlación entre pensar y ser. De ese modo, la intuición intelectual de la posibilidad absoluta asegura la "diacronicidad" de pensar y ser, una diacronicidad que, para Meillassoux, se halla implícita en la dimensión ancestral del ser que pone al descubierto la ciencia moderna. No obstante, a la luz de los problemas que comporta la distinción que hace Meillassoux entre ancestralidad y distancia (espacio-temporal), y el idealismo asociado a los intentos de privilegiar el tiempo en detrimento del espacio, sería preferible caracterizar la realidad autónoma descubierta por la ciencia moderna con independencia de toda referencia al tiempo, ya sea trascendental o ancestral. En el capitulo 5 redefiniremos la diacronicidad que Meillassoux considera definitoria del tiempo ancestral en relación con una estructura de la "unilateralización" que sirve de garante último de la autonomía del objeto. Es esta unilateralización la que en últi-

ma instancia explica la diacronicidad, entendida como la separabilidad del pensamiento y el ser, esto es, su no-correlación.

La relevancia especulativa de la revolución copernicana de la ciencia reside precisamente en esta excentralización del pensamiento en relación con el ser. Irónicamente, como señala con causticidad Meillassoux, la filosofía ha tratado de dar cuenta del giro copernicano de la ciencia recurriendo a una correlación que hace orbitar el ser en torno al pensar, en lo que, a todos los efectos, representa una auténtica contrarrevolución tolemaica[22]. Sin embargo, es precisamente esa dimensión de diacronicidad implícita en el archifósil, por la que tanto desprecio manifiesta el correlacionismo, la que requiere una "explicitación" especulativa. Para Meillassoux, la posibilidad de una realidad no-correlacional –*i.e.* un ámbito que exista con independencia de cualquier condición trascendental de manifestación– halla su garante ontológico en la estructura de absoluta posibilidad concomitante con el tiempo absoluto. La diferencia entre la ciencia y el mito, sugiere Meillassoux, estriba en que mientras que este inscribe esa dimensión diacrónica de un tiempo anterior y posterior a la humanidad dentro de los límites de la relación humana con el mundo, de tal manera que la premisa de un tiempo absoluto resulta a la vez inverificable e infalsable, la ciencia moderna transforma el tiempo absoluto en una conjetura que, pese a no estar verificada de forma definitiva, al menos ha logrado resistir con éxito sucesivos intentos de falsación. No es el realismo de la ciencia con respecto a la dimensión ancestral del tiempo lo que resulta excepcional, pues esta es también una característica del pensamiento mítico, sino más bien el hecho de que la ciencia haga uso de una serie de criterios a través de los cuales resulta posible seleccionar entre hipótesis rivales sobre aquello que era cuando nosotros no éramos y aquello que será cuan-

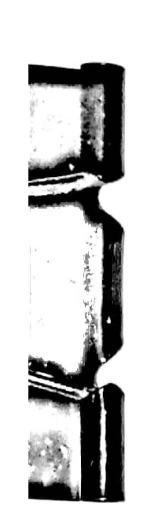


do nosotros no seamos. La utilización de tales criterios está intrínsecamente ligada a la hipótesis galileana según la cual la naturaleza es susceptible de ser matematizada de forma comprehensiva. Mientras que la ciencia anterior a Galileo compartimentalizaba lo matematizable y lo no matematizable según la distinción entre los ámbitos de lo supralunar (celestial) y lo sublunar (terrestre), la integración postgalileana de ambos ámbitos bajo la égida de una física unificada proporciona una corroboración espectacular de la hipótesis de que la naturaleza es matematizable de forma exhaustiva. Así, en opinión de Meillassoux, la tarea más destacada que aún le queda por abordar a la filosofía contemporánea consistiría en lleva a cabo una explicitación especulativa de la diacronicidad que subyace a la hipótesis galileana. Es el hecho de que la filosofía no haya sido capaz de reconocer las implicaciones especulativas del copernicanismo científico lo que ha conducido al tolomeísmo correlacionista. Al ratificar la diacronicidad del pensar y el ser, la ciencia moderna expone la contingencia del pensamiento en relación con el ser: el pensamiento necesita al ser, pero el ser no necesita al pensamiento.

3.7 La paradoja de la contingencia absoluta

De lo que se trata, pues, es de saber si la recuperación de la intuición intelectual llevada a cabo por Meillassoux compromete o no esa misma asimetría que, a su entender, otorga la máxima importancia especulativa a la ciencia. Igualmente, es posible que la hipótesis galileana contenga ramificaciones en relación con la matematización del pensamiento que también vicien la apelación que hace Meillassoux a la intuición intelectual. Para tomar en consideración estas cuestiones debemos examinar la distinción a la que recurre Meillassoux para mantener a raya al idealismo. Nos

referimos a la distinción entre la *realidad* del fenómeno ancestral y la *idealidad* del enunciado ancestral. Sobre la base de esta distinción, Meillassoux, al igual que Badiou, buscará distanciarse de la tesis pitagórica según la cual el ser es matemático (en el capítulo siguiente examinaremos el estatus de la ontología matemática de Badiou):



> [...] sostendremos que los enunciados que tratan del [fenómeno ancestral] que son formulables en términos matemáticos designan, en lo que tiene que ver con ellos, propiedades efectivas del acontecimiento en cuestión (su fecha, su duración, su extensión), incluso cuando ningún observador haya estado presente para hacer una experiencia directa de dicho acontecimiento. A través de esto, sostendremos una tesis cartesiana sobre la materia, pero no, observémoslo bien, una tesis pitagórica: no diremos que el ser de la acreción es intrínsecamente matemáticos, que los números o las ecuaciones involucradas en los enunciados ancestrales existen en sí. Porque habría que decir, entonces, que [el fenómeno ancestral] es una realidad tan ideal como un numero o como una ecuación. Los enunciados, de un modo general, son ideales en tanto que son una realidad significante: pero sus referentes eventuales no son necesariamente ideales (el gato en el felpudo es real, aunque el enunciado "el gato está en el felpudo" sea ideal). En este caso diríamos entonces: los referentes de los enunciados que tratan de fechas, volúmenes, etcétera, existieron hace 4,56 miles de millones de años tal como esos enunciados los describen, pero no esos enunciados mismos, que nos son, por su parte, contemporáneos.
>
> (Meillassoux 2006:39 -40)[23]

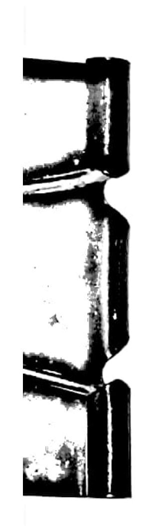
Esta distinción entre la realidad del fenómeno ancestral y la idealidad del enunciado ancestral es necesaria para salvaguardar la disyunción ontológica entre el presente correlacional y el pasado ancestral, o, lo que es lo mismo, esa diacronicidad que el correlacionismo no puede tolerar. Aunque Meillassoux en ningún momento entra en detalles sobre el tema, podría desarrollarse sobre la base de la conocida distinción entre existencia y esencia; entre el hecho de *que algo* existe y *lo que* ese algo es. No deja de resultar interesante, en cualquier caso, que el principio de factualidad de Meillassoux implique efectivamente que lo único que supone la esencia, o "el que" de una cosa, es el hecho de que existe contingentemente. No obstante, si Meillassoux invoca dicha distinción, no puede dejarla solo del lado del ser, pues debe pertenecer tanto al pensar como al ser. Así pues, esta disyunción entre lo real y lo ideal subdivide ambos polos de la disyunción primaria entre pensar y ser: el pensamiento posee un aspecto real y otro ideal, del mismo modo que el ser posee rasgos reales e ideales. Claramente, la diacronicidad que alberga el archifósil solo puede ser indexada por una disyunción entre la idealidad del enunciado ancestral y la realidad del fenómeno ancestral que promete mostrarse irreducible a las distinciones vecinas entre el aspecto real e ideal del pensamiento y los rasgos reales e ideales del ser, pues ambas se hallan enteramente englobadas en la correlación entre pensar y ser. Y es que la distinción que hace Meillassoux entre la realidad física y la idealidad discursiva tiene como motivo descartar el aserto idealista según el cual la realidad del fenómeno se agota en la idealización matemática de su enunciado. Aunque la realidad del fenómeno ancestral pueda codificarse matemáticamente, tiene que trascender esta inscripción matemática, pues, en caso contrario, Meillassoux se encontraría refrendando el pitagorismo. Y, como él bien

sabe, tal cosa no supone baluarte alguno contra el correlacionismo, pues lo que hace, de hecho, es convertir al ser en algo isomorfo con la idealidad matemática. La cuestión, aparentemente, es que la realidad del fenómeno ancestral debe ser independiente de su intelección matemática: el ser no depende de la existencia de las matemáticas. Pero el problema de Meillassoux consiste en identificar un garante especulativo para esta disyunción entre realidad e idealidad que sea totalmente independiente de la evidencia que proporciona la idealización matemática del fenómeno ancestral llevada a cabo mediante el enunciado ancestral. Basarse en esto supondría hacer de esta disyunción especulativa algo sobrevenido a los procedimientos de la epistemología postcrítica y, por tanto, verse confrontado con el mandato de llevar a cabo su verificación o de justificarlo dentro del ámbito del círculo correlacionista.

En suma, la pregunta a la que tiene que dar respuesta el materialismo especulativo de Meillassoux es la siguiente: ¿bajo qué condiciones esta disyunción de segundo orden entre lo real y lo ideal sería susceptible de ser intuida intelectualmente sin que eso supusiera restablecer una correlación al nivel de la disyunción primaria entre pensar y ser? Hacer que la distinción entre la realidad del fenómeno y la idealidad del enunciado dependa de la intuición intelectual supone dejarla por completo englobada por uno de los polos de la disyunción primaria, *i.e.* el del pensamiento, y por lo tanto repetir el circulo correlacionista. Pues del mismo modo que no es posible sostener que esta disyunción primaria es susceptible de ser intuida intelectualmente sin reinscribir al ser dentro del polo ideal de la disyunción secundaria, tampoco podemos sostener que la disyunción secundaria queda codificada en el enunciado ancestral sin reincorporar lo real al polo noético de la primera disyunción. ¿Cómo se va

entonces a garantizar la disyunción entre lo real y lo ideal independientemente de la idealidad inteligible de los asertos ancestrales de la ciencia? Pues lo cierto es que la idealidad de estos últimos no puede ser un garante de la realidad de los primeros. Es más, la intuición intelectual subsume ambos polos de la disyunción secundaria en el seno de uno de los polos de la disyunción primaria.

Por consiguiente, Meillassoux se ve forzado a adoptar la complicada posición de intentar reconciliar la afirmación según la cual el ser no es inherentemente matemático con la afirmación de que el ser es intrínsecamente accesible a la intuición intelectual. No puede sostener que el ser es matemático sin recaer en el idealismo pitagórico; pero, a su vez, esta recaída en el pitagorismo solo puede evitarse a costa de abrazar un idealismo que hace del ser el correlato de la intuición intelectual. El problema radica en tratar de conciliar la hipótesis galileo–cartesiana según la cual el ser es matematizable con la insistencia en señalar la disyunción especulativa por la cual se considera que el ser subsiste independientemente de su capacidad de ser intuido matemáticamente. Parte de la dificultad reside en el hecho de que, si bien es de suponer que Meillassoux descarta las concepciones metafísicas y fenomenológicas del ser, ya sea entendido como sustancia necesaria o como presencia eidética, en la medida en que ambas se hallan englobadas en el círculo correlacionista, lo cierto es que no nos proporciona una alternativa no-metafísica y no-fenomenológica como la que encontramos, por ejemplo, en Badiou, con su concepción sustractiva del vacío. A diferencia de Badiou, Meillassoux no caracteriza la ontología como una situación en cuyo seno la presentación del ser se inscribe sustractivamente de una manera que obvia cualquier correlación abiertamente metafísica o fenomenológica entre el pensamiento y el ser.



Como veremos en el próximo capítulo, la concepción sustractiva de la presentación ontológica que tiene Badiou provoca una escisión en el ser como tal que imposibilita su intuición en términos de presencia, tanto fenomenológica como metafísica. Pero del mismo modo que la importancia que concede Badiou a la sustracción subvierte el idealismo latente en su preferencia por la inscripción, es posible que el énfasis que pone Meillassoux en la contingencia subvierta el idealismo latente en su preferencia por la intuición intelectual. Al igual que Badiou, Meillassoux, a la vez que recusa la formulación kantiana sobre la problemática del acceso, se esfuerza por mantener a salvo la autoridad de la racionalidad científica. Sin embargo, como consecuencia de ello, y habida cuenta de que la ciencia nos enseña que la intelección no es en absoluto un rasgo ineliminable de la realidad sino meramente un subproducto contingente de la historia evolutiva, y dado que para el propio Meillassoux esta no puede ser ni inherentemente matemática ni *necesariamente* inteligible, lo que el filósofo francés debe explicar es la razón por la que el ser debería ser susceptible de una intuición intelectual. A este respecto, conviene señalar que una de las ramificaciones más significativas de la hipótesis galileo-cartesiana sobre el carácter matematizable de la naturaleza ha de ponerse en relación con el reciente empeño por aplicar los recursos de la modelización matemática al desarrollo de una ciencia de la cognición (en el capítulo 1 ya examinamos algunos de sus asertos). Hay que reconocer que esta última se encuentra todavía en su infancia, pero, aun así, su maduración promete obviar el dualismo cartesiano de pensamiento y extensión –y quién sabe si también los restos que de este último subsisten en la variante del materialismo especulativo de Meillassoux– sin por ello tener que hacer concesión alguna al correlacionismo. La disyunción diacrónica entre pensar y ser no es

la única implicación especulativa presente en la ciencia moderna; el desarrollo de una ciencia de la cognición implica que nosotros, a diferencia de Descartes y Kant, ya no podemos seguir dando por supuesto que es posible eximir al pensamiento de la realidad para la que provee acceso o continuar atribuyéndole un estatus excepcional.

Si ya no es posible suponer que el pensamiento puede eximirse de la realidad que él mismo piensa, y si ya no puede establecerse una correspondencia directa entre lo real y el ser, o entre lo ideal y el pensamiento, entonces el propio pensar debe volver a integrarse en cualquier investigación especulativa sobre la naturaleza de la realidad. Y de ahí que la pregunta central que plantea el materialismo especulativo de Meillassoux pase a ser la siguiente: ¿el principio de factualidad según el cual "todo lo que existe es necesariamente contingente", se incluye *a sí mismo* en ese "todo" que designa? La apelación a Cantor que hace Meillassoux en su argumento antifrecuencialista parece indicar que no cree que el concepto de "totalidad" posea algún tipo de pertinencia ontológica. Pero no hace falta presuponer una totalización espuria de la existencia para preguntar si el pensamiento de que todo es necesariamente contingente es él mismo necesariamente contingente. Al contrario, cuanto debemos presuponer es que el pensar es simplemente un hecho contingente como cualquier otro. Lo que deberíamos rechazar, no obstante, es el aserto de que es necesario eximir al pensamiento de que "todo es necesariamente contingente" del "hecho" existencial de que todo es contingente, aduciendo que un abismo trascendental separa el pensar del ser. Una vez se ha desechado el recurso a esta línea divisoria trascendental, nos vemos obligados a considerar qué cabe deducir si el principio se refiere a sí mismo. Más concretamente, debemos considerar si la verdad del principio, y *a*

fortiori de la superación especulativa del correlacionismo llevada a cabo por Meillassoux, *implica su autorreferencia*. Aquí habrá que distinguir entre la contingencia de la existencia del pensamiento, que *no* genera paradoja alguna, y la contingencia de la verdad del pensamiento, que sí lo hace. Dos posibilidades claramente diferenciadas son imaginables, dependiendo de si el pensamiento se refiere o no a sí mismo. Primero, consideremos que cabría deducir si se refiere a sí mismo. En tal caso, si existe pensamiento, tendrá que ser contingente. Pero si es contingente, igualmente podría existir su negación: "no todo es necesariamente contingente". Sin embargo, para que el pensamiento excluya la posibilidad de la verdad de su negación, su verdad habrá de ser necesaria, lo cual significa que el pensamiento tiene que existir necesariamente. Pero si existe necesariamente habrá que concluir que no todo lo que existe es necesariamente contingente; hay al menos una cosa que no lo es. *i.e.* el pensamiento mismo. Así pues, si el pensamiento se refiere a sí mismo, requiere la existencia de su propia negación; pero ocurre que para negar la posible verdad de su negación tiene que afirmar su propia verdad necesaria y, por tanto, contradecirse una vez más. ¿Y que ocurre si el pensamiento no se refiere a sí mismo? En tal caso, tenemos algo que es necesario, pero que no se halla incluido bajo la rúbrica de la existencia. La realidad es "no-todo" porque el pensamiento de que "todo es necesariamente contingente" es una idealidad que se exime de la realidad a la que designa. Pero, siendo así, no solo sucede que esta misma exención se hace necesaria para la idealidad inteligible del pensamiento según el cual "todo es necesariamente contingente", sino que además la inteligibilidad de la realidad entendida como la existencia necesaria de la contingencia se vuelve dependiente de la coherencia de un pensamiento cuya exención de la realidad resulta nece-

saria para que la realidad pueda ser pensada como necesariamente contingente. Así, el intento de eximir a lo ideal de lo real amenaza con reinstanciar una vez más el círculo correlacionista. Por último, consideremos la posibilidad de que la necesaria contingencia de la existencia no dependa de la verdad del pensamiento según el cual "todo es necesariamente contingente". Si todo es necesariamente contingente, al margen de que sea o no sea cierto el pensamiento de que "todo es necesariamente contingente", entonces todo podría ser necesariamente contingente aun en el caso de que no hubiera manera de pensar de forma coherente la verdad de ese pensamiento. Pero eso supondría reintroducir la posibilidad de una discrepancia radical entre la coherencia del pensar y la forma en que el mundo es en-sí; en cuyo caso, cualquier hipótesis irracional sobre este último se vuelve posible y asoma de nuevo el fantasma del correlacionismo fuerte.

Cualesquiera que sean las deficiencias que acompañan a su falta de rigor formal, estas conjeturas parecen apuntar a un dilema fundamental al que ha de hacer frente el proyecto de Meillassoux. Si acepta –como creemos que debe hacer– que la idea de que el pensar es parte del ser constituye la segunda implicación especulativa fundamental de la racionalidad científica, tras la idea de la diacronicidad, entonces el alcance universal del principio de factualidad genera una paradoja por la cual parece contradecirse a sí mismo: la afirmación según la cual todo es necesariamente contingente solo es cierta si este pensamiento existe necesariamente. Si, por el contrario, Meillassoux decide respetar el estatus excepcional de la relación entre el pensar y el ser, entonces pone en una situación comprometida su insistencia en la diacronicidad, pues la realidad inteligible del ser contingente pasa a depender de la coherencia ideal del prin-

cipio de factualidad. De hecho, la apelación a la intuición intelectual en la formulación del principio ya parece dar por supuesto algún tipo de reciprocidad entre pensar y ser.

Como cabía esperar, ambas críticas –a saber, que la intuición intelectual restablece una correlación entre el pensamiento y el ser, y que el principio de factualidad engendra una paradoja– han suscitado por parte de Meillassoux una respuesta con su característica agudeza. En una comunicación personal, ha explicado por qué cree que puede esquivar ambas objeciones. Para Meillassoux, el principio de factualidad está diseñado para cumplir dos requisitos. En primer lugar, el requisito *racionalista* fundamental que establece que la realidad ha de ser totalmente susceptible de una comprensión conceptual. Esto no es sino una refutación de esa idea prototípicamente religiosa según la cual la existencia alberga algún tipo de misterio trascendente que siempre será refractario a la intelección. En segundo lugar, el requisito *materialista* básico que establece que el ser, aunque perfectamente inteligible, se mantiene irreducible al pensamiento. Meillassoux insiste en que el aserto de que todo cuanto *es* tiene que ser necesariamente contingente satisface ambos criterios. En sus propias palabras:

> El ser es pensamiento sin-resto en la medida en que lo es sin-razón; y al ser pensado de ese modo, se le concibe excediendo al pensamiento por todos lados porque se muestra capaz de producir y destruir pensamiento, así como cualquier otro tipo de entidad. En su condición de acto fáctico, producido por un ser pensante igualmente fáctico, la intuición intelectual de la facticidad es perfectamente susceptible de destrucción, pero no así aquello que, aunque sea solo por un instante, habrá pensado como la

verdad eterna que legitima su nombre, a saber, que ella misma es perecedera al igual que todo cuanto existe [...] Así pues, es debido a su capacidad de emergencia a-racional por lo que el ser excede por todos lados cualquier cosa que el pensamiento sea capaz de describir de su producción factual; lo cual no obsta para que no contenga nada que sea insondable para el pensamiento, porque lo que indica el exceso del ser con respecto al pensamiento es simplemente que la razón está siempre ausente del ser, y no que sea una potencia eternamente enigmática.

(Meillassoux, comunicación personal de 8 de septiembre de 2006)

Estas observaciones prefiguran ya la recusación que hace Meillassoux de la segunda objeción, a saber, que aplicado a sí mismo, el principio de factualidad se vuelve contradictorio. Meillassoux sostiene que la paradoja puede conjurarse si se pone cuidado en distinguir entre el *referente* del principio y su existencia (fáctica). Así, aunque esta última sea en efecto contingente, y, por lo tanto, tan susceptible de ser como de no ser, el primero es estrictamente necesario, a tal punto que es la necesidad eterna del referente del principio lo que garantiza la perpetua contingencia de la existencia del principio:

Podría, pues, decirse que el principio, como algo que es *pensado*, en realidad, es fáctico y, por tanto, contingente. Pero lo que no es contingente es el referente de este principio, a saber, la facticidad como tal, en la medida en que es necesaria. Y es porque esta facticidad es necesaria que el principio, en la

> medida en que, de hecho, se presenta, y en la medida en que será o habrá sido pensado por una entidad singular –sin que importe cuándo o bajo qué circunstancias se haya producido– es por esa razón, como decimos, que el principio será siempre cierto en el momento en que se plantea o se piensa. Lo que es contingente es que el principio, en su calidad de enunciado dotado de sentido, sea de hecho pensado; pero lo que no es contingente es que sea cierto en la medida en que –de hecho– es pensado en un tiempo y un lugar, sin que importe el dónde y el cuándo. Por consiguiente, no hay tal paradoja, a condición de que el campo de aplicación del principio se restringa de forma precisa a las entidades en su ser. (*Ibíd.*)

La distinción operativa crucial aquí es la que se establece entre la necesidad de la contingencia en tanto que referente del pensamiento y la contingencia de la existencia (fáctica) de la idea de que todo es necesariamente contingente. Así pues, la cuestión es la siguiente: ¿cómo se propone explicar Meillassoux esta separación entre la existencia contingente del pensamiento y la necesaria existencia de su referente? Parece claro que dicha separación tiene como objeto salvaguardar la coherencia del principio, a la par que la primacía materialista de lo real sobre lo ideal, mediante la garantía que supone establecer una diferenciación estricta entre pensamiento y realidad. Pero dado que, para Meillassoux, el anclaje del pensamiento en la realidad está garantizado por la intuición intelectual, se deduce que debe ser esta última la que explique esa distinción entre el pensamiento y el referente. En consecuencia, parecería que es en y por medio de la intuición intelectual de la contingencia absoluta como se

separa la contingencia del pensamiento de la necesidad de su referente. Así pues, todo gira en torno a cómo entiende Meillassoux el término "intuición intelectual".

Parece evidente que no puede estar usando dicho término en su acepción kantiana, ya que, para Kant, la intuición intelectual crea activamente su objeto, a diferencia de la intuición sensible, que recibe pasivamente un objeto que existe de manera independiente. Según Kant, solo la comprensión intuitiva de un intelecto "arquetípico" (*intellectus archetypus*) libre de la carga de la sensibilidad –como sería el de Dios– posee la capacidad de producir su objeto; en el caso de nuestra comprensión discursiva, mediada como está por la sensibilidad, es la síntesis entre concepto e intuición la que da lugar a la relación cognitiva entre el pensamiento y su objeto. Meillassoux rechaza claramente la explicación representacionalista que da Kant de la relación entre mente y mundo, como también tiene que rechazar la apelación fenomenológica a una correlación intencional entre noesis y noema. Sin embargo, está lejos de resultar evidente qué teoría plausible acerca de la intuición intelectual podría de forma simultánea garantizar la escisión entre la contingencia del pensamiento y la necesidad de su referente –lo cual, según Meillassoux, basta para conjurar la contradicción– y eludir la correlación representacional e intencional, a la vez que abjura de la producción de su objeto por parte del intelecto arquetípico (pues afirmar que la intelección crea su objeto es claramente incompatible con cualquier compromiso con el materialismo). Si bien Meillassoux insiste en que la paradoja de la contingencia absoluta puede obviarse restringiendo el dominio de referencia del principio a "entidades en su ser", no explica cómo se propone imponer esta rígida demarcación entre la *intensión* contingentemente efectuada del principio y lo que considera que es su *extensión* "eternamente" necesaria.

La "referencia", por supuesto, se halla íntimamente relacionada con la "verdad"; pero aunque Meillassoux afirma que la verdad del principio queda garantizada por su referente ontológico, esta conexión no es ni mucho menos transparente desde el punto de vista semántico, ya que la extensión de la expresión "contingencia absoluta" no es más perspicua que la del término "ser". El prerrequisito habitual para la concepción realista de la verdad es una versión extrateórica de la relación entre intensión y extensión. Sin embargo, el intento de Meillassoux de interpretar esta última desde la perspectiva de la intuición intelectual hace que sea extremadamente difícil ver cómo podría llegar a ser en algún momento otra cosa que intrateórica[24].

De hecho, no está claro cómo podría llegarse a hacer inteligible la "contingencia absoluta" del referente de una forma que no fuera un registro puramente conceptual. En consecuencia, Meillassoux nos presenta un caso en el que la determinación de la extensión, o la "verdad", depende por completo de una intensión estipulada conceptualmente, o "sentido"; dicho de otra manera, el referente "contingencia absoluta" es determinado de forma exclusiva por el sentido del pensamiento contingentemente existente que establece que "todo lo que es, es absolutamente contingente". Pero si la única manera de garantizar la separación entre la idealidad (contingentemente existente) del significado y la realidad (necesariamente existente) del referente es haciendo que la conceptualidad sea constituyente de la objetividad, entonces la absolutización del referente no-correlacional solo se obtendrá a costa de una absolutización del sentido conceptual que transgrede el requisito materialista según el cual el ser no es reducible al pensamiento. Lejos de reconciliar el racionalismo con el materialismo, el principio de factualidad,

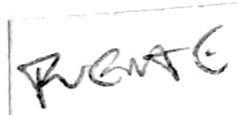
en esta versión al menos, sigue subordinando la realidad extraconceptual a un concepto de contingencia absoluta.

Aunque la superación especulativa del correlacionismo llevada a cabo por Meillassoux se esfuerza por desplegar las armas más poderosas de este último en su contra –como vimos en el caso del propio principio de factualidad– la distinción entre lo real y lo ideal es una parte del legado correlacionista que no puede movilizarse contra este sin haberla sometido antes a un proceso de descontaminación. Pues el correlacionismo garantiza la línea divisoria trascendental entre lo real y lo ideal solo a costa de convertir al ser en el correlato del pensamiento. Meillassoux tiene razón al hacer hincapié en la necesidad de pasar por el correlacionismo para poder superarlo, y nos proponemos seguir su recomendación a este respecto para encontrar una forma de plantear la distinción entre lo real y lo ideal que sea contraria a la del correlacionismo. Pero es precisamente aquí donde se pone de manifiesto un problema especulativo esencial, a saber, ¿podemos pensar la disyunción diacrónica entre lo real y lo ideal a la vez que obviamos cualquier recurso a una divisoria trascendental entre pensar y ser? Los dos capítulos que vienen a continuación trataran de dar respuesta a esta pregunta, apropiándose críticamente de diversos recursos conceptuales tomados de las obras de Alain Badiou y François Laruelle.

1 Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, tr.Margarita Martínez. Buenos Aires: Caja Negra editora, 2015.

2 Graham Harman ha elaborado una profunda crítica de esta tendencia de la filosofía contemporánea, en la que ve un avatar de un antirealismo generalizado. Tanto si la relación en cuestión es la relación epistemológica entre la mente y el mundo, como si se trata de la relación fenomenológica entre *noesis y noema*, o de la relación extática entre *Sein* y *Dasein*, o de la relación prehensiva entre acontecimientos-objetos, o de la relación procesual entre materia y memoria, Harman argumenta que el exceso de importancia que se da a la relacionalidad ocluye la realidad discontinua de los objetos para favorecer sus idealizaciones recíprocas. La asombrosa originalidad de la interpretación que hace Harman de Heidegger constituye el punto de arranque de una reorientación completa de la fenomenología que la aleja de la primacía de la relación humana con las cosas para aproximarse a las cosas mismas consideradas con independencia de su relación con los seres humanos o entre sí. Por consiguiente, la tarea principal de esta "filosofía-orientada-a-los-objetos" consiste en explicar cómo es posible que los objetos autónomos logren interactuar entre sí, y a tal fin Harman ha desarrollado una teoría de la "causación vicaria" extremadamente ingeniosa. Harman comienza por esbozar los rudimentos de su proyecto en *Tool-Beings: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago: Open Court, 2002 y lo lleva aún más lejos en *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago: Open Court, 2005.





3 A continuación se recogen algunas expresiones paradigmáticas del credo correlacionista tomadas de tres filósofos europeos continentales canónicos: Nietzsche, Husserl y Heidegger:

Contra el prejuicio científico-El conocimiento es una fábula evidente. Siempre quiere saberse cómo está fabricada la "cosa en sí": pero es lo cierto que no hay ninguna "cosa en sí" en realidad. Y aun suponiendo que existiera un "en sí", un incondicionado, no podría ser jamás conocido [...] lo que no tiene relación con nadie, no existe.
(Nietzsche 2000: 548)

Correlacionismo de 3 fuentes.

La existencia de una naturaleza *no puede* condicionar la existencia de la conciencia, puesto que se presenta ella misma como un correlato de esta última; la naturaleza solo *existe* en cuanto se constituye en órdenes regulados de conciencia.

(Husserl 1962: 118)

Con y en esta liberación [de la actitud natural] es dado el descubrimiento de la correlación universal, en sí absolutamente cerrada y absolutamente independiente entre mundo y conciencia de mundo. [...] la correlación absoluta del ente de todo tipo y todo sentido, por una parte, y la subjetividad absoluta, por otra, como la que constituye el sentido y la validez de ser. [...] mediante la epojé consecuentemente llevada a cabo [el mundo] se presenta a la mirada puramente como correlato de la subjetividad que le da su sentido de ser, a partir de cuyo valer el mundo absolutamente "es".

(Husserl 2008:193)

Ciertamente tan solo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óntica de comprensión del ser, es, "hay" ser. Si el *Dasein* no existe, la "independencia" tampoco "es" ni tampoco "es" el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. En tal caso no se puede decir que el ente sea ni que no sea.

(Heidegger 211)

4 Q. Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, tr.R.Brassier, Londres: Continuum 2008.

5 En el momento de escribir esto (2007), estas objeciones solo se habían comunicado verbalmente o por escrito a Meillassoux; aún tienen que aparecer impresas.

6 Esta es en lo esencial la postura de Slavoj Žižek: "La única manera de dar cuenta de forma efectiva del estatus de la (auto-) conciencia consiste en afirmar la incompletud ontológica de la propia "realidad"; tenemos "realidad" solamente en la medida en que hay un "hueco" ontológico, una "grieta", en su mismo núcleo, esto es, un exceso

frag

traumático, un cuerpo extraño que no se puede integrar en ella" (Žižek 2006: 146-250). La tesis de que la conciencia, o la subjetividad, no es un ente sustancial sino más bien un hueco insustancial que fisura el orden ontológico forma parte del núcleo mismo de la (brillante) hibridación entre Lacan y Hegel que lleva a cabo Žižek. En su honor hay que decir que, en conformidad con su compromiso con "un materialismo dialéctico", Žižek se ha ocupado de forma consistente de la ciencia cognitiva (*cf.* Žižek 2006: 146-250). Sin embargo, no resulta nada fácil cuadrar el presunto "materialismo" del filósofo esloveno con su aserto de que la realidad misma se estructura en torno al núcleo traumático de la subjetividad. Si la realidad en-sí está necesariamente constituida en relación con la fisura de la autoconciencia, entonces todos esos procesos mentales que, según Darwin, precedieron al surgimiento de la autoconciencia, han de ser desestimados como meras "falsas memorias" fantasmagóricas generadas por un sujeto trascendental delirante.

7 Todos estos elementos críticos tengo que agradecérselos a Graham Harman, Robin Mackay y Damian Veal.

8 Aunque no quepa ninguna duda de que Kant nunca suscribiría una concepción instrumentalista de la ciencia, es su formulación la que resume de forma más sucinta el procedimiento mediante el cual los correlacionistas hacen que la realidad empírica de los objetos científicos dependa de las condiciones trascendentales de objetivación. "Las condiciones de *posibilidad* de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilida*d de los objetos de la experiencia" (Kant 2005: 138).

9 Debo esta expresión a Graham Harman.

10 En el capítulo 5 intentaremos elaborar algunos de los recursos conceptuales necesarios para semejante tarea a través de un debate crítico de las obras de François Laruelle.

11 "De la consideración de la naturaleza de la contradicción ha salido a la luz en general que, de por sí, no es todavía, por así decirlo, ningún daño, carencia o falta de una Cosa el que se pueda señalar en ella una contradicción. Más bien, cada determinación, cada cosa concreta,

cada concepto es esencialmente una unidad de momentos diferenciados y diferenciables, que, por medio de la diferencia determinada, esencial, pasan a ser contradictorios. Ese carácter contradictorio se disuelve de todas maneras en nada, y regresa a su unidad negativa. La cosa, el sujeto, el concepto es ahora precisamente esta unidad negativa misma, es algo en sí mismo contradictorio pero, justamente así, es la contradicción disuelta; es el fundamento, que contiene y porta sus propias determinaciones" (Hegel 2011: 494-495).

12 De hecho, aun cuando Heidegger y Wittgenstein probablemente sean los más egregios representantes de este resurgimiento de la religiosidad en la filosofía europea del siglo XX, no son ni mucho menos excepcionales a este respecto. La filosofía europea del siglo XX contiene algo que solo puede definirse como una actitud profundamente problemática hacia el monoteísmo judeocristiano. Así, el ateísmo declarado de figuras como Bachelard, Badiou, Carnap, Cavailles, Neurath, Reichenbach, Sartre, Schlick, Deleuze y Waismann queda más que contrarrestado por el trasfondo teológico que se puede apreciar en la obra de gentes como Adorno, Benjamin, Bloch, Derrida, Gadamer, Henry, Horkheimer, Jaspers, Levinas, Marion, Merleau-Ponty, Ricoeur y Scheler. Todos estos últimos parecen tener a la teología judeocristiana en más alta consideración filosófica que a los logros cognitivos de la racionalidad científica moderna. A este respecto, Husserl y los neokantianos mantienen una posición equívoca: al igual que Kant, antes que ellos, proclamaron su lealtad a los ideales de la racionalidad científica; pero, a la vez, su comprensión de esta parece haber sido totalmente compatible, o al menos no haber descartado, la adopción del monoteísmo judeocristiano; de ahí el judaísmo de Cohen, el luteranismo de Husserl, etc. En relación con esto, cabe decir que su postura caracteriza al fideísmo postkantiano: puesto que ni la existencia de Dios ni su inexistencia pueden ser demostradas racionalmente, es perfectamente posible reconciliar un compromiso con la racionalidad científica con un compromiso con el Judaísmo o el Cristianismo. Merece la pena señalar, en relación con ello, las sorprendentes similitudes entre el ataque de Meillassoux al fideísmo correlacionista en *Después de la finitud* y la arremetida de Lenin contra

el idealismo clerical en su obra *Materialismo y empirocriticismo* (publicada originalmente en 1938), sobre todo en el Capítulo 1, secciones 2 y 3, en donde Lenin lanza su ataque contra la teoría "correlativista" del sujeto y el objeto, a la que asocia explícitamente con el fideísmo. Tengo que agradecer a Damian Veal que me haya señalado estos paralelismos. Aunque no lo cite, es muy posible que el tratado de Lenin haya servido de fuente de inspiración para el libro de Meillassoux. Que ese "correlativismo" al que Lenin fustigaba en 1908 siga gozando de tan excelente salud cien años después es a la vez un testimonio de la persistente relevancia de la aportación de Lenin y un recordatorio deprimente de ese idealismo, aparentemente imperturbable, que parece ser el sello distintivo de las principales corrientes de la filosofía académica. Sea cierto o no que *Después de la finitud* se haya inspirado en parte en *Materialismo y empirocriticismo*, lo cierto es que la profunda originalidad de la alternativa al correlacionismo que propone Meillassoux disipa cualquier insinuación de que pudiera tratarse de una imitación.

13 Desde el punto de vista de Meillassoux, el hecho de que la tercera tesis no se derive directamente del principio de factualidad sino que esté basada en consideraciones independientes, la hace bastante más precaria que las dos primeras. Meillassoux deja claro que ve en esto un punto flaco que espera solventar en futuros trabajos. *Cf.* Meillassoux, *Después de la finitud*. 176-178.

14 "La libertad no es simplemente lo contrario de la necesidad causal determinista: como bien sabía Kant, supone un modo específico de causalidad; la autodeterminación del agente. Existe de hecho una suerte de antinomia de la libertad kantiana: si un acto está plenamente determinado por unas causas precedentes, por supuesto que no es libre; pero, en cambio, si depende de la pura contingencia que momentáneamente cercena la plena cadena causal, tampoco puede decirse que sea libre. La única manera de resolver esta antinomia es mediante la introducción de una causalidad reflexiva de segundo orden: Las causas me determinan (ya se traten de causas brutas y directas naturales o de motivaciones), y el espacio de libertad no es un hueco mágico en esta cadena causal de primer nivel sino más bien

---

mi capacidad de elegir/determinar retroactivamente qué causas serán las que me determinen" (Žižek 2006:203). En el hegelianismo de Žižek, el sujeto alcanza su autonomía postulando/ reintegrando retroactivamente sus propios condicionantes materiales contingentes: la libertad es la necesidad subjetiva de la contingencia objetiva. Pero al disolver la idea de una conexión necesaria entre causa y efecto, la absolutización de la contingencia de Meillassoux no solo destruye el "determinismo" materialista entendido como la continuidad sin excepción del nexo causal, sino también la concepción idealista de "libertad" subjetiva, entendida en términos de la causalidad de segundo orden descrita por Žižek. El sujeto no puede "elegir" o determinar su propia determinación objetiva cuando la contingencia de toda determinación implica una arbitrariedad idéntica en toda elección, borrando así la distinción entre elección forzosa y no-forzosa. Así pues, se vuelve imposible distinguir entre la compulsión objetiva y la reflexión subjetiva, entre la heteronomía fenoménica y la autonomía nouménica. El principio de la factualidad demuele la distinción entre niveles de determinación de primer y segundo orden, socavando de esa manera cualquier intento de distinguir entre he-teronomía objetiva y autonomía subjetiva.

15 "La nada" se entiende aquí como la simple negación de toda existencia determinada. En los Capítulos 5 y 6 veremos que hay una definición alternativa de la nada en términos de la identidad determinada de "ser-nada" y trataremos de mostrar por qué una cosa así es perfectamente concebible.

16 *Cf.* M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, tr. Angela Ackerman Pilári, Barcelona: Gedisa 1987 y *The Principle of Reason*, tr. R.Lilly, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996.

17 L.Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Segura, Madrid: Alianza editorial, 2003.

18 D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento* humano, tr. Jaime de Salas Ortueta, Barcelona: Atalaya 1994, Libro I, Parte III.

19 Si bien Meillassoux afirma de forma inequívoca que el antiinductivismo de Popper sigue asumiendo el principio de la uniformidad de la

naturaleza, tal aserto es discutible. De hecho, la postura de Popper es mucho más matizada de lo que Meillassoux da a entender. Popper parece distinguir entre la interpretación metafísica del principio como tesis acerca de la realidad, que es infalsable, y su función científica como regla metodológica que no realiza ninguna suposición esencial sobre la naturaleza de la realidad. Así, en *La Lógica de los descubrimientos científicos*, Popper escribe:

> Conforme a mi actitud con respecto a otras cuestiones metafísicas, me abstendré de argumentar a favor o en contra de la fe en la existencia de regularidades en nuestro mundo [...] Este principio [de la uniformidad de la naturaleza] expresa de un modo muy superficial una importante regla metodológica –y justamente una que podría deducirse muy ventajosamente de un estudio sobre la inverificabilidad de las teorías. [...] A mi entender [...] sería un error afirmar que las regularidades naturales no cambian (y este sería un tipo de enunciado tal, que no sabe argumentar ni a su favor ni en contra suya); diríamos más bien que es parte de nuestra *definición* de las leyes naturales, si postulamos que estas han de ser invariantes en el espacio y el tiempo, y si postulamos, además, que no han de tener excepciones. Así pues, la posibilidad de falsar una ley corroborada no carece, en modo alguno, de importancia desde un punto de vista metodológico: nos ayuda a encontrar lo que exigimos a las leyes naturales y esperamos de ellas. Y, a su vez, el "principio de la uniformidad de la naturaleza" puede considerarse como una interpretación metafísica de una regla metodológica (como su pariente cercana, la ley de causalidad).
>
> (Popper 1980:235-236)

En otras obras, Popper parece rechazar el principio sobre la base de que es idéntico al principio de inducción. Así, en *Conjeturas y refutaciones*, escribe:

> Hay una tercera forma de transgredir el principio del empirismo. Ya hemos visto que puede ser transgredido mediante la elaboración de una teoría del conocimiento de la que no podemos prescindir: un principio que en efecto nos dice que el mundo (o muy probablemente

> sea) en el que los hombres pueden aprender de la experiencia, y que se mantendrá así (o muy probablemente se mantendrá así) en el futuro.
>
> (Popper 2002b: 394)

Un mundo en el que el aprendizaje sea posible ha de ser un mundo uniforme; allá donde la uniformidad falta, el aprendizaje, y *a fortiori* la ciencia, se vuelven imposibles. Sin embargo, lejos de descartarla, tal es precisamente la posibilidad que, según Popper, debe abrazar el racionalismo. De ahí que David Miller niegue con rotundidad que el racionalismo crítico de Popper esté comprometido con alguna variante metafísica del principio de uniformidad. "La ciencia no presupone la uniformidad, la propone, y acto seguido intenta deshacerse de sus proposiciones" (Miller 2004: 1). Si esta distinción entre el proponer de la ciencia y la presuposición metafísica resulta viable es un asunto extremadamente complejo en el cual no profundizaré aquí. Véase, no obstante, Miller, 1994: cap.2, 2a y Miller 2006, esp. Cap. 4, 3.

20 Meillassoux toma prestada esta reconstrucción del argumento frecuencialista de la obra de Jean-René Vernes *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, París: Aubier, 1982. Ahora bien, mientras que Vernes suscribe el argumento, Meillassoux se opone a él.

21 Tal es el resultado final de la reinterpretación que hace Heidegger de Kant en su obra *Kant y el problema de la metafísica*, tr. Gred Tebscher Roth, Madrid: FCE de España, 1993.

22 *Cf.* Meillassoux 2006. Si bien Meillassoux no le cita, Bertrand Russell expresa el mismo punto de vista en el párrafo inicial de su *El conocimiento humano. su alcance y sus limites*:

> Desde Kant [...] existe entre los filósofos lo que considero es la tendencia errónea a dejar que la descripción del mundo se vea excesivamente influida por diversas consideraciones derivadas de la naturaleza del conocimiento humano. Para el sentido común científico (que yo acepto), está claro que solo se conoce una infinitésima parte del universo, que hubo innumerables edades en las que no existió el conocimiento, y que en el futuro probablemente también habrá innu-

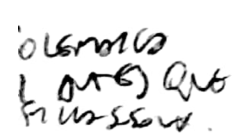
---

merables edades en las que no exista el conocimiento. Cósmica y causalmente, el conocimiento es un rasgo del universo de escasa relevancia: desde un punto de vista impersonal, bien podría decirse que una ciencia que omitiera mencionarlo tan solo se hallaría aquejada de una deficiencia sin importancia. Cuando se trata de describir el mundo, la subjetividad es un vicio. Kant, hablando de sí mismo, decía haber llevado a cabo una "revolución copernicana", pero hubiera sido más exacto haber hablado de una "contrarrevolución tolemaica", puesto que volvió a situar al Hombre en el centro del que Copérnico le había destronado.

(Russell 1948:9)

23 He reemplazado "fenómeno ancestral" por "acreción" en el pasaje original. Puesto que la acreción de la tierra es obviamente un ejemplo de fenómeno ancestral, lo que se pretende con esta sustitución es clarificar el alcance filosófico del pasaje sin distorsionar en exceso el texto original.

24 *Cf.* Hillary Putnam, "The Meaning of ·Meaning·" en *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers Volume* 2, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, 236.



PARTE II

LA ANATOMÍA DE LA NEGACIÓN





4. Desencadenando el vacío

4.1 La desvinculación del ser: Alain Badiou

Al igual que Meillassoux, Badiou no solo declara su fidelidad al legado del racionalismo cartesiano, sino que respalda abiertamente el proyecto de desencantamiento de la Ilustración[1].

Para Badiou, la denigración de la racionalidad matemática presente en gran parte de la filosofía europea postkantiana es sintomática del influjo que sigue ejerciendo el Romanticismo sobre la sensibilidad filosófica. Frente a un romanticismo filosófico tardío que continúa lamentando las consecuencias "nihilistas" provocadas por el desencantamiento del mundo por parte de la ciencia y la profanación de la tierra por parte del capital, Badiou propone que la filosofía asuma el reto que le plantean los vectores aniquiladores de la ciencia y el capital para acceder mejor a un registro de universalidad que sea capaz, no ya de estar a la altura, sino de sobrepasar las abstracciones del número y el valor de cambio. El nihilismo no es, como pretendía Heidegger, la oclusión del irrepresentable "estar presente" del ser, sino más bien el proceso de desvinculación universal a través del cual los vectores gemelos de la ciencia y el capital exponen juntos la multiplicidad desencadenada como la auténtica figura del ser:

Nihilismo, capital y filosofía

> Por lo que respecta al "nihilismo", admitiremos que nuestra época testimonia de ello, en la exacta medida en que entendemos por nihilismo *la ruptura de la figura tradicional del vínculo*, la desvinculación como forma de ser de todo lo que tiene apariencia de vínculo. [...] Si todo lo que está *vinculado* revela que en tanto que ser está desvinculado, si el reino de lo múltiple es el fondo sin fondo de lo que se presenta sin excepción, si lo Uno no es más que el resultado de operaciones transitorias, es a causa del efecto ineluctable de la ordenación universal de los términos de nuestra situación, en el movimiento circulante del equivalente general monetario. Es evidentemente lo único que se puede y se debe saludar en el capital: pone al descubierto lo múltiple puro como fondo de la presentación, denuncia todo efecto de Uno como simple configuración precaria, destituye las representaciones simbólicas donde el vínculo encontraba una apariencia de ser. El hecho de que esta destitución opere en la más absoluta barbarie no debe disimular su virtud propiamente *ontológica*. ¿A qué debemos la emancipación del mito de la Presencia, de la garantía que esta acuerda a la sustancialidad de los vínculos y a la perennidad de las relaciones esenciales, sino a la automaticidad errante del capital? [...] Avanzo la paradoja siguiente: hasta hace poco la filosofía apenas si ha sabido *pensar a la altura del capital*, ya que ha dejado vía libre, hasta lo más íntimo de ella misma, a las vanas nostalgias de lo sagrado, a la obsesión de la Presencia, a la dominación oscura del poema, a la duda sobre su propia legitimidad.
>
> (Badiou 1990: 33 -35)



Para estar a la altura de las profanadoras abstracciones de la modernidad, la filosofía debe abjurar de cualquier intento de sacralizar el ser a través de la figura del vínculo. Pero no basta con denunciar la hipóstasis del ser en el mito de la presencia; es el propio mito fenomenológico del "estar presente" el que ha de ser depuesto. El discurso de la ontología debe ser desencantado poniéndolo en manos de la ciencia matemática. De ahí que en la introducción a *El ser y el acontecimiento*[2], Badiou declare: "La ciencia del ser-en-tanto-ser *existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas. Pero solo hoy tenemos los medios de *saberlo*" (Badiou 1999:11). Puesto que la ontología pasa a ser ahora competencia de la ciencia matemática, y dado que (en contraposición a Heidegger) el ser ni está dotado inherentemente de sentido ni es el heraldo de la verdad, se ha de concluir que las meditabundas cavilaciones sobre el ser no forman parte de las competencias de la filosofía. Impregnado de las críticas deconstructivas de las ontologías metafísicas de la presencia, Badiou establece una concepción antifenomenológica de la presentación ontológica. La estructura interna de la presentación es la de un antifenómeno que constituye el polo opuesto, necesariamente vacío e insustancial, de la presencia: "pues la presencia es exactamente lo contrario de la presentación" (Badiou 1999:37).



4.2 La aprioridad del discurso ontológico

La identificación que hace Badiou entre la ontología y la teoría de conjuntos axiomática es una tesis sobre el discurso, no sobre el mundo (Badiou 1999:16). Aceptando la definición aristotélica de la ontología como discurso sobre "el ser en tanto ser" (más que en tanto que algo), la afirmación de Badiou concierne a la inteligibilidad discursiva del ser considerado independientemente de todo tipo de característica

cualitativa[3]. La ontología presenta al ser a la vez como múltiple y unitario: se "cuenta-por-uno" y se presenta como una multiplicidad consistente. Por lo tanto, ser es ser múltiple; pero la inteligibilidad de este ser-múltiple exige "no obstante" una distinción entre la multiplicidad consistente, en la medida en que la multiplicidad se cuenta por uno, y la multiplicidad inconsistente, entendida como aquella sobre la que opera la cuenta y que se postula retroactivamente como ser mediante la operación de cuenta. Cualquier cosa que es debe contarse-por-uno; sin embargo, la unidad no es una característica intrínseca del ser: es meramente el resultado de una operación que produce multiplicidad consistente a partir de multiplicidad inconsistente. El ser en tanto ser no es ni uno ni múltiple: es multiplicidad inconsistente (Badiou 1999:34). La ontología es simplemente la presentación discursiva de la multiplicidad inconsistente como tal; dicho de otro modo, la presentación de la multiplicidad inconsistente considerada independientemente de cualquier característica predicativa que no sea su pura multiplicidad (Badiou 1999:38).

Es importante recalcar desde un principio dos aspectos fundamentales en los que la tesis de Badiou sobre la "aprioridad" del discurso ontológico difiere de las ontologías metafísicas tradicionales. En primer lugar, para Badiou, la ontología misma es una situación o, dicho de otra manera, una multiplicidad consistente circunscrita localmente. Pues si la presentación es necesariamente múltiple, y el ser está implicado en toda presentación (Badiou 1999:37-38), habrá que concluir que no existe ninguna presentación capaz por sí sola de subsumir todas las demás. La ontología, por tanto, no es una situación universal u "omnicomprensiva". Se trata más bien de una situación determinada junto a otras situaciones determinadas. Pero dado que, como insiste Badiou, todo acceso al ser se produce por medio de una presentación, y la

presentación es siempre presentación de algo, nunca del ser mismo (Badiou 1999:38) (más adelante veremos por qué), la ontología se caracteriza por ser la situación en la que la presentación como tal se presenta. El privilegio de la situación ontológica consiste en que proporciona el lugar "desde el cual se aprehende todo acceso posible al ser" (Badiou 1999:38).

En segundo lugar, la afirmación de que la ontología son las matemáticas no constituye un aserto sobre el concepto de ser. No supone afirmar que el ser deba ser conceptualizado como múltiple, ni que los recursos conceptuales apropiados para pensar la multiplicidad se hallen en las matemáticas. Para Badiou, la ontología no puede coordinarse en torno a "un concepto del ser" porque la propia idea de "un concepto del ser" es incompatible con la afirmación de que el ser es multiplicidad inconsistente. El mandato que establece que el Uno no es, unido a la tesis de que el ser es multiplicidad inconsistente, implica que el discurso ontológico opera sin un concepto de lo múltiple (o lo que es lo mismo, del "ser"). El discurso ontológico se coordina en torno a la prohibición de contar la multiplicidad inconsistente por uno (como veremos, se cuenta *por nada*), lo que equivale a decir que tiene prohibido definir qué es lo que se presenta consistentemente, esto es, lo que se cuenta. Hacerlo implicaría subordinar la multiplicidad inconsistente a la consistencia de un único concepto, reintroduciendo una diferencia categorial entre el ser y su concepto, y reconociendo de ese modo el ser de la unidad al admitir la existencia de una relación entre términos distintos (pues una distinción de ese orden presupone la capacidad de discriminar entre términos individualizados). Así, "lo que se necesita es que la estructura operatoria de la ontología discierna lo múltiple sin tener que hacerlo uno y, en consecuencia, sin



disponer de una definición de lo múltiple" (Badiou 1999:39). La teoría de conjuntos satisface esta restricción al axiomatizar su presentación discursiva, prescribiendo una serie de reglas para la manipulación de unos términos que se definen compositivamente más que conceptualmente. Cualquier composición que viole dichas reglas está prohibida; todo lo que las reglas permitan, está autorizado (Badiou 1999:40). Sin embargo, en ningún momento se define de forma explícita (esto es, conceptualmente) *aquello* que se presenta; simplemente se especifica compositivamente por medio de las reglas que prescriben la correcta utilización del símbolo de pertenencia. Ser es pertenecer a un conjunto, todo lo que pertenece es ello mismo un conjunto, y todo conjunto se define según unos términos de pertenencia cuyo funcionamiento está especificado axiomáticamente. La forma axiomática del discurso ontológico resulta, pues, necesaria para soslayar cualquier variante de definición conceptual que reobjetive y, por tanto, unifique la multiplicidad inconsistente. Por otra parte, si bien es cierto que la filosofía recubre con un barniz metaontológico este discurso axiomático mediante el uso de términos como "ser", "presentación", "situación", "múltiple", "consistencia" e "inconsistencia", resulta imperativo que su esquematización conceptual de las reglas que rigen el discurso ontológico no caiga en una representación (en el sentido técnico que le da Badiou) de la presentación ontológica mediante la reintroducción de un concepto del ser o de lo múltiple: "Ya que su representación, colocando al ser en posición general de objeto, corrompe de inmediato la necesidad, para toda efectuación ontológica, de ser desobjetivante" (Badiou 1999:19).

Como veremos, el estatus particularmente delicado de la relación entre los discursos ontológico y metaontológico

no es algo que Badiou resuelva de forma satisfactoria. Desde nuestro punto de vista, el equívoco estatus del discurso metaontológico en su relación con el discurso ontológico, por un lado, y con el mundo (o la "realidad"), por otro, constituye la roca sobre la que se tambalea el edificio filosófico levantado por Badiou. En última instancia, según sugeriremos, una filosofía que decide renunciar a la plenitud mundana para optar por una ascesis sustractiva debe mostrarse dispuesta a zambullirse en el oscuro pozo de la sustracción. No obstante, para apreciar las consecuencias prohibitivas de la lógica de la sustracción, hará falta que antes tomemos en consideración la peculiar estructura del concepto metaontológico de presentación que tiene Badiou.

4.3 La ley de la presentación



La declaración inaugural de *El ser y el acontecimiento* establece que "lo Uno *no es*" (Badiou 1999:33). La presentación ontológica, por tanto, carece de unidad. O más bien, la unidad no es más que el resultado de una operación y "lo Uno, al ser una operación, no es jamás una presentación" (Badiou 1999:34). Pese a que la presentación se encuentra necesariamente estructurada, la estructura no es un aspecto intrínseco del ser. La necesidad de la estructura es un rasgo nomológico de la presentación discursiva, no una característica ontológica del ser en sí mismo. "No hay una estructura del ser", insiste Badiou (Badiou 1999:36). Se diría que Badiou no hace sino reiterar la conocida distinción trascendental entre los rasgos formales del ser, según quedan caracterizados en relación con el pensamiento, o "para nosotros", y el ser como tal, esto es, independientemente del pensamiento, o "en sí"; lo cual vendría a equivaler al muy desgastado dualismo entre fenómeno y noúmeno. Pero no es el caso. Porque, de hecho, la escisión entre la consistencia

contada y la inconsistencia no contada, o entre la estructura y el ser, es un indicador de la identidad subyacente que se da entre la inexistencia de estructura (*i.e.* de la cuenta) y la inexistencia de la inconsistencia (*i.e.* del ser en sí). Captar esta identidad supone captar que la ley de la cuenta como condición para la existencia –la ley que hace posible la presentación impidiendo la presentación de la multiplicidad inconsistente (es decir, del ser en sí)– es en última instancia indiscernible de la inconsistencia ontológica cuya presentación ejecuta. Así, el no-ser (*non-être*) del Uno, el estatus meramente nomológico de la estructura, converge de forma asintótica con el ser-nada (*être-rien*) de la multiplicidad inconsistente, cuya imposibilidad necesaria queda certificada retroactivamente por la estructura de la cuenta. Es en este sentido en el que, para Badiou, la ontología cumple el mandato del aforismo de Parménides según el cual: "Lo mismo, él, es, a la vez, pensar y ser" (Badiou 1999:51): en el sentido en el que la suya es una identidad sin relación. Ambos, pensar y ser, son nada. El discurso ontológico despliega la identidad de ambos en la medida en la que opera a través de la coincidencia entre la consistencia estructurada y la inconsistencia desestructurada, sin estipular ninguna relación entre ellas como términos diferenciados. Opera con total indiferencia hacia toda apelación a las distinciones categoriales entre distintos tipos de ser. En consecuencia, la ontología sustractiva es inmune a cualquier intento de hipostasiar la diferencia entre aquello a lo que se llama "pensar" y aquello a lo que se llama "ser". Pero, por esa misma razón, se muestra incapaz de reconocer cualquier distinción entre discurso y mundo, pensamiento y realidad, consecuencias lógicas y causas materiales[4]. La ley de la presentación es el garante de un isomorfismo literalmente vacuo entre el pensar y el ser (algo más notable, aún si cabe, por el hecho de no ser ni metafísico ni

trascendental). El precio que se ha de pagar por ello, sin embargo, es una peculiar variante de idealismo discursivo, en el cual, incluso el suplemento de inconsistencia que se invoca como una verdadera interrupción del orden ideal del discurso ontológico, es en sí poco más que un ejemplo de pensamiento no-estructurado: el acontecimiento como *decidir* aleatorio de lo indecidible, en el que el pensar mismo viene a encarnar la inconsistencia.

4.4 Estructura, metaestructura, representación

La ley de la presentación se codifica en la operación de cuenta, que no es tal, porque no puede contarse a sí misma por uno. Al eximirse a sí misma de su propia cuenta, cada cuenta invita a una "cuenta sobre la cuenta" o, lo que es lo mismo, a aquello que Badiou suele llamar "metaestructura" en un contexto ontológico y "re-presentación" en todas las demás situaciones. Aunque el propio Badiou tiene la desafortunada costumbre de utilizar ambos términos como si fueran intercambiables, la distinción entre estos dos términos estrechamente relacionados es decisiva para la totalidad de su proyecto. Pues si bien la metaestructura ontológica suministra el plano para la re-presentación no-ontológica, la metaestructura queda excluida de la re-presentación (volveremos sobre este punto en la sección 4.7).

Badiou establece la necesidad ontológica de la cuenta sobre la cuenta, o metaestructura, sobre la base del axioma del conjunto potencia y el teorema del punto de exceso. El axioma del conjunto potencia establece que para cada conjunto α existe otro conjunto β que comprende todos los subconjuntos de α. β cuenta-por-uno todo lo que se incluye en α sin pertenecer a α. Por su parte, el teorema del punto de exceso demuestra que el conjunto potencia β es inva-

riablemente mayor que α por al menos un elemento. Dicho teorema se complementa con el teorema Cohen-Easton, que demuestra que el exceso de inclusión en relación con la pertenencia es en último término incalculable[5].

Dado que la cuenta de elementos (conjuntos) incluye de forma no deliberada partes no contadas (subconjuntos), la metaestructura, o la cuenta-de-la-cuenta, es necesaria para evitar que la consistencia de la presentación se vea comprometida por la inconsistencia latente de aquello que se ha incluido en ella sin que sin que le perteneciera. El campo de la inclusión implícito en la presentación proporciona a la inconsistencia un refugio potencial que la ley de presentación prohíbe. De este modo, "la consistencia de la presentación exige [...] que toda estructura sea *duplicada* por una metaestructura" (Badiou 1999:112) que cuenta-por-uno la inconsistencia generada por la autoexención de la estructuración. La presentación ontológica se articula en torno a esta duplicación metaestructural que requiere la disyunción entre pertenencia e inclusión. Es esta reduplicación de la estructura la que proporciona el modelo para la "re-presentación" en las situaciones no-ontológicas, así como la distinción entre situación y estado de la situación: que "toda situación está estructurada dos veces. [También] quiere decir que siempre hay, a la vez, presentación y re-presentación" (Badiou 1999:112).

Este "a la vez" debe tomarse en sentido completamente literal; existe una indivisibilidad perfecta entre estructura y metaestructura. Y, sin embargo, dicha indivisibilidad responde precisamente a una división radical, aunque se trate de una división que no es ni espacial ni temporal en carácter[6]. Cada presentación queda escindida por esta fisura entre la cuenta y la cuenta-de-la-cuenta, es decir, entre pertenencia e inclusión (esta última tan solo una variante de

la primera, más que una segunda relación primitiva), precisamente en la medida en que la cuenta misma es nada:

> [...] es exactamente lo mismo decir que la nada es la operación de la cuenta –que, en tanto fuente de lo uno, no es ella misma contada– o decir que la nada es lo múltiple puro sobre lo que opera la cuenta, y que “en sí”, es decir, en tanto no contado, se distingue de sí mismo, en tanto resultado de cuenta.
>
> (Badiou 1999: 70)

La metaestructura es necesaria para conjurar la amenaza que supone para la representación esta indiscernibilidad subyacente entre el no-ser (*non-être*) del Uno y el “ser-nada” (*être-rien*) de la inconsistencia. Es necesaria para imposibilitar la presentación de nada y la “ruina de lo Uno” (Badiou 1999:111). Pues el “ser-nada” de la multiplicidad inconsistente no solo designa la separación entre la presentación unificada y “aquello que sirve de base” para la presentación; es “la nada propia de la situación, punto vacío y no situable en el que se comprueba que la situación está suturada al ser, que *aquello que* se presenta merodea en la presentación bajo la forma de una sustracción a la cuenta” (Badiou 1999:70). *Aquello* que se presenta es nada, inconsistencia pura; pero esta inconsistencia es a la vez la del ser y la de la estructura: “La nada es tanto la nada de la estructura, por lo tanto de la consistencia, como la nada de lo múltiple puro, por consiguiente de la inconsistencia” (Badiou 1999:70). La presentación ontológica nos concede un “acceso impresentable” a la inconsistencia, a lo que no se presenta y que por ello es nada. Esto es “el vacío”, o el ser de la situación, que nunca puede ser presentado como un término de la situa-



ción, pues se trata de la inconsistencia latente en su propia estructura. Es el nombre que recibe lo que inconsiste dentro de una situación; su sutura sustractiva al ser[7].

4.5 La sutura a lo impresentable

Examinemos el argumento mediante el cual Badiou trata de establecer la sutura del pensamiento a lo impresentable. El axioma de la separación estipula que toda aseveración de existencia referida a un conjunto presupone necesariamente un conjunto preexistente[8]. Así, debe haber un conjunto originario cuya existencia proporcione la precondición para todo subconjunto subsiguiente. Se trata del conjunto vacío: el conjunto al que nada pertenece. El discurso ontológico, que es la presentación de la presentación –la presentación del contar-por-uno en tanto que pertenencia– afirma no una existencia, es decir, una pertenencia previa a aquella a la que nada pertenece. Afirma el ser-nada de la pertenencia como aquello a lo que la no-pertenencia pertenece. Por lo tanto, no es de la pertenencia (la consistencia) de la que se declara originalmente la existencia, sino de la no-pertenencia (inconsistencia), entendida como aquello que ya está presupuesto por cada subsiguiente pertenencia. De hecho, el discurso ontológico comienza con una negación de la pertenencia más que con una afirmación de la no-pertenencia; si bien se trata de una negación cuyo propio acto equivale a una afirmación o, según lo expresa Badiou, a "aquello cuya existencia no existe" (Badiou 1999:83). Así, lo axiomático ontológico consigue lo que Badiou llama "la sutura sustractiva del pensamiento al ser" mediante la declaración de existencia de una inexistencia. Se afirma el ser de lo impresentable a través de una negación de la presentación.

François Wahl[9] plantea a este respecto una objeción particularmente interesante: el argumento que nos exige que deduzcamos la existencia de la no-pertenencia a partir de la negación de la pertenencia no hace sino reiterar el argumento ontológico. Pues aun si, como sostiene Badiou, el axioma del conjunto vacío afirma una inexistencia más que una existencia –puesto que la inexistencia no es un "indicador de existencia" en mayor medida de lo que pudiera serlo la perfección en la versión clásica del argumento ontológico– ¿por qué razón la inexistencia de la pertenencia habría de gozar de más derecho a la existencia que cualquier otra inexistencia, por ejemplo, la de lo Uno? (Wahl 2002:177). ¿Cómo se diferencia la negación de la pertenencia por la que se establece la existencia del "ser-nada" del vacío de la negación de la unidad mediante la cual Badiou afirma el no-ser de lo Uno? Sin embargo, la objeción de Wahl tergiversa el argumento de Badiou. La relevancia lógica del axioma del conjunto-vacío no reside en establecer que "existe la no-pertenencia" o que existe "lo impresentable", ni siquiera que la "inexistencia existe". No declara la existencia de ningún concepto, ya sea el de "no-pertenencia" o el de "inexistencia". Lo que el axioma afirma es más bien que "existe un conjunto β tal que ningún conjunto α le pertenece". El cuantificador existencial no atribuye una propiedad a un concepto. Su relevancia reside en que, incluso para negar la pertenencia, es necesario *al menos* afirmar la existencia de una marca de pertenencia. Es este "al menos" el que queda singularizado por el aserto del cuantificador existencial. Y es negando esta marca de pertenencia como el axioma afirma la existencia de una marca de no-pertenencia. Esa es también la razón por la que el ser-nada del vacío no se puede combinar formalmente con el no-ser de lo Uno. El primero es un aserto de una negación, mientras que el segundo no es ni un aserto ni una negación, puesto que la unificación de la multiplicidad llevada



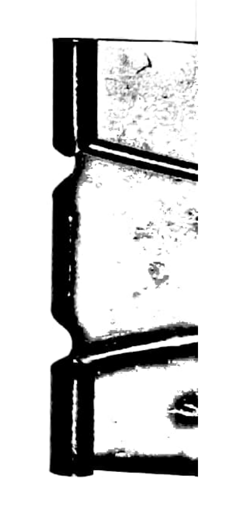
a cabo mediante la operación de pertenencia carece de estatus ontológico. La pertenencia es una operación, no un ente; una operación cuya inexistencia se convierte en existencia cuando se cuenta a su vez como perteneciente a otro conjunto. Esta es la operación cuya negación se afirma mediante el axioma del conjunto vacío, y constituye, de hecho, la única pertenencia que existe. La teoría de conjuntos empieza por afirmar la negación de la pertenencia, una negación que ya está presupuesta por cada subsecuente operación de pertenencia a través de la cual la multiplicidad se cuenta-por-uno. Así, la inexistencia del vacío, la aseveración de la negación de la pertenencia, es a la vez la precondición para la operación del Uno en tanto que pertenencia, puesto que toda pertenencia presupone la existencia de (el nombre de) la no-pertenencia, y lo que garantiza que la existencia de la pertenencia *per se* no se afirme nunca. La teoría de conjuntos comienza por declarar que la no- pertenencia existe, una no-pertenencia que autoriza todas las pertenencias subsiguientes, pero esta teoría ni afirma ni presupone la existencia de la pertenencia.



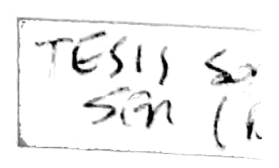
El axioma del conjunto vacío afirma que el nombre de lo impresentable se presenta o, lo que es lo mismo, que existe un nombre de la inexistencia. Este matiz es crucial: afirmar la existencia de un nombre en un discurso es algo muy distinto de afirmar la existencia de un concepto extradiscursivo. Pues es por medio de esta nominación que la presentación se muestra capaz de suturarse a lo impresentable sin presentarlo. Así, escribe Badiou, "el advenimiento inaugural" de lo impresentable consiste en un "puro acto de nominación" (Badiou 1999:74), el cual, "al no ser específico, se agota en sí mismo, solo señala lo impresentable como tal" (Badiou 1999:74). Esta nominación ni señala el regreso de lo Uno, pues no hace que nada consista, ni indicia una multiplicidad, puesto que lo que presenta es estrictamente nada.

4.6 La presentación como antifenómeno

La presentación da lugar a un efecto de unificación, pero ella misma no se unifica, pues se encuentra escindida entre la consistencia de las entidades-múltiples (presentadas en términos de pertenencia) y su propio ser inconsistente o, lo que es lo mismo, el no-ser de la cuenta en la medida en que manifiesta un punto de indiscernibilidad en relación con el ser-nada del vacío. Esta indiscernibilidad es a la vez la garante del ser de la presentación (puesto que el vacío de la presentación es su sutura al ser) y aquello que amenaza con subvertir su ley. La ley de la presentación requiere que esta indiscernibilidad y la amenaza de la propia inconsistencia latente de la estructura se prevengan a través de la re-presentación, en la medida en que esta mide la distancia entre lo que pertenece a la presentación y lo que está incluido en ella. Así, la re-presentación reinstaura la ley mediante la cual el no-ser de la estructura queda separado del ser-nada. Más concretamente, garantiza que su punto de convergencia mantenga su carácter asintótico, difiriéndolo al "futuro anterior". El ser inconsistente, o el vacío de la presentación (que es configurado por el no-ser de la cuenta), "se habrá presentado" a través de la re-presentación de todo lo que la cuenta incluía sin presentar:



> En consecuencia, puesto que todo es contado y que, sin embargo, lo uno de la cuenta, por tener que resultar, deja como resto fantasmal que lo múltiple no se encuentra originalmente en la forma de lo uno, es necesario admitir que, desde el interior de la situación, lo múltiple puro –o inconsistente– está a la vez excluido del todo, por lo tanto, excluido de la presentación como tal, e incluido como lo que "sería" la presentación misma, la presentación en-sí, si fuera pensable lo que la ley no autoriza a pensar:



> que lo uno no es, que el ser de la consistencia es la inconsistencia.
>
> (Badiou 1999:68)

Así pues, la presentación está quebrada internamente por la escisión entre la consistencia que presenta y la inconsistencia de su propio ser, (*i.e.* la inconsistencia de *lo que presenta* consistentemente). Cada situación que se presenta de forma consistente alberga una reserva latente de inconsistencia. Pero esta inconsistencia nunca será otra cosa que un efecto retroactivo de la cuenta, una sombra insustancial proyectada por la estructura de la sustanciación. Por consiguiente, la operación estructuradora por la que la multiplicidad se vuelve consistente en la presentación es también lo que prohíbe la presentación del ser o la inconsistencia como tal. El ser está forcluido de la presentación (Badiou 1999:37); no es concebible una "experiencia" del ser presentado; de hecho, su inteligibilidad ontológica solo es posible en la medida en que permanezca "imposible de suponer[lo] para toda presencia y para toda experiencia" (Badiou 1999:37). Además, puesto que "la presencia es exactamente lo contrario de la presentación" (Badiou 1999:37), y dado que todo fenómeno se puede definir en términos de presencia para un sujeto de representación, o de presencia para la conciencia, se ha de concluir que la presentación no es un fenómeno. Sin embargo, contrariamente a lo que querrían los místicos o los teólogos negativos, ello no se debe a que el ser solo pueda presentarse como "lo absolutamente Otro": algo inefable, impresentable e inaccesible a través de las estructuras del pensamiento racional y, por eso mismo, tan solo aproximable por medio de una forma de experiencia no conceptual de orden superior o iniciático. Esta es la "Gran Tentación" (Badiou 1999:36) a la que invariablemente sucumben los filósofos a menos que la negación del ser de la unidad y la afirmación de la inconsistencia del ser

se maticen mediante la salvedad de que no existe un acceso inmediato y no discursivo al ser, y se restrinjan recalcando que la ontología es una situación determinada, una situación en la que la impresentabilidad de la multiplicidad inconsistente se codifica racionalmente por medio de las restricciones compositivas del discurso de la teoría de conjuntos. Es el carácter axiomático de la presentación ontológica lo que garantiza que la multiplicidad inconsistente sea inseparable de la operación de estructuración. Por consiguiente, el concepto metaontológico de presentación se corresponde con el de un antifenómeno; un noúmeno escindido que vicia toda forma de intuición intelectual en la medida en que incorpora la dehiscencia inobjetivable por medio de la cual, al eximirse de la consistencia que ella misma hace posible, la estructura desencadena esa misma inconsistencia que está obligada a excluir. La ley de la presentación aúna la autorización de la consistencia y la prohibición de la inconsistencia en una cesura impresentable en la que coinciden el despliegue y la sustracción de la estructura. Así, la estructura de la presentación engloba una escisión estrictamente "no-fenomenologizable" que solo puede quedar *inscrita* en la ideografía formal de la teoría de conjuntos. En última instancia, tan solo un insignificante símbolo $\emptyset$, indica la fisura original por medio de la cual la presentación depone la presencia y se vincula a la marca de lo impresentable. $\emptyset$ es la incisión inicial que señala el gozne entre la consistencia y la inconsistencia, entre el no-ser y el ser-nada.

4.7 La excepción metaontológica

Se trata entonces de saber si, dada su estructura antifenomenológica, la presentación tiene lugar en alguna situación distinta de la situación ontológica. A este respecto, es fundamental señalar que solo la situación ontológica, esto es, la axiomática de la teoría de conjuntos, enten-

dida como presentación de la presentación, es capaz de mantenerse rigurosamente fiel al mandato que establece la negación de lo Uno:

> En una situación no ontológica (no matemática), lo múltiple es posible solo si la ley lo dispone explícitamente al uno de la cuenta [...] Una situación cualquiera, tomada en su inmanencia, invierte entonces el axioma inaugural de todo nuestro procedimiento. Enuncia que lo uno es y que lo múltiple puro –la inconsistencia– no es. Lo que es totalmente natural, ya que una situación cualquiera, mientras no sea la presentación de la presentación, identifica necesariamente el ser con lo presentable, por lo tanto, con la posibilidad de lo uno.
> Por ende, en el interior de lo que una situación establece como forma de saber, es *verídico* [...] que ser es ser en posibilidad de lo uno. La tesis de Leibniz ("Aquello que no es *un* ser no es un *ser*") es, propiamente, lo que gobierna la inmanencia de una situación, su horizonte de veridicidad. Es una tesis de la ley.
>
> (Badiou 1999: 67-8)

Pero si está claro que la metaontología no es la presentación de la presentación, por ser su discurso totalmente conceptual y no haberse suturado a sí misma a lo real de la presentación (el conjunto vacío); y si, por otro lado, no se halla sujeta al horizonte de veridicidad que rige las situaciones comunes, por haber dejado en suspenso la tesis de Leibniz, entonces, ¿cuáles son sus parámetros situacionales específicos? ¿Desde dónde habla Badiou en estas decisivas Meditaciones iniciales de *El ser y el acontecimiento*? Resulta evidente que no es ni desde la identidad del pensar y el ser, tal y como

se efectúa en el discurso ontológico, ni desde el seno de una situación regida por el conocimiento y sujeta por lo tanto a la ley de lo Uno. Pero, en tal caso, ¿cómo debemos situar el discurso metaontológico de Badiou si la posición que este adopta no es ni ontológica en sentido estricto ni la propia del conocimiento común? No es ontológica pues los conceptos a los que recurre –"múltiple", "estructura", "cuenta-por-uno", "situación", "estado" y, por encima de todo, "presentación"– son trascendentes en relación con los recursos inmanentes de la axiomática de la teoría de conjuntos, cuya característica definitoria es precisamente no reconocerse a sí misma como la ciencia del ser en tanto ser y, por ello mismo, no objetivar al ser reflexionando sobre él[10].

Por otro lado, tampoco se trata de una forma común de conocimiento, pues no está subordinada a la inmanencia de ninguna situación en particular –ni siquiera a la de la ontología– y por ello no parece estar del todo sujeta a la ley de lo Uno. Así pues, el discurso ontológico parece gozar de una condición de excepción trascendente en relación con la inmanencia de las situaciones ontológicas y no-ontológicas.

Badiou sostiene que el sello distintivo de la filosofía es estar condicionada por verdades extrafilosóficas, unas verdades irreducibles a las normas inmanentes del conocimiento, que esta debe tratar de "composibilizar"[11].

Pero dado que la filosofía misma no es un procedimiento de verdad, para Badiou no puede haber en sentido estricto un sujeto de la filosofía, y de ahí que trate por todos los medios de explicar de qué forma el discurso metaontológico, que condiciona toda su filosofía (y del que extrae *todos* los pormenores conceptuales para su teoría de la verdad acontecimiental), logra exonerarse de las condiciones inmanentes del conocimiento que rige la norma de lo Uno. La cuestión puede plantearse también de esta otra manera: la

relación entre la ontología y la metaontología, ¿es de tipo isomórfico o analógico? La postura metaontólogica de Badiou en *El ser y el acontecimiento* perpetúa un peligroso equívoco entre isomorfismo y analogía; entre la localización literal del discurso ontológico, entendido como presentación de la presentación, y la deslocalización de un discurso metaontológico que parece situarse a caballo entre lo óntico (*i.e* las situaciones comunes en las que la regla de lo Uno garantiza que el ser mantiene la convertibilidad con la consistencia) y lo ontológico (*i.e.* la teoría de conjuntos, en la que lo que se presenta es la propia inconsistencia latente de la presentación). La a-especificidad del discurso metaontológico en *El ser y el acontecimiento*, así como el anómalo estatus del pensamiento filosófico, producen la impresión de que las tesis metaontológicas de Badiou oscilan entre una re-presentación de la presentación matemática del ser y una presentación de las representaciones imaginarias del conocimiento común, el cual, como sabemos, está sometido a la ley de lo Uno. Por otra parte, es precisamente la radicalidad antifenomenológica del concepto de presentación lo que da lugar al problema sobre cuál sea la naturaleza exacta de la relación entre la situación ontológica, la situación metaontológica (*i.e.* filosófica) y las situaciones comunes; dicho de otro modo, entre la axiomática de la teoría de conjuntos, la metaontología sustractiva y la supuestamente ubicua ley de lo Uno.

Basta echar un somero vistazo a la estructura general del argumento de *El ser y el acontecimiento* para apreciar su complejidad. Por un lado, Badiou extrae las consecuencias que se derivan de decidir que las matemáticas son la ontología, una decisión que, en último término, se diría de naturaleza "acontecimiental", por lo cual resulta necesariamente inverificable dentro del aparato conceptual que extrae esas consecuencias. Sin embargo, será este aparato el que expli-

que cómo y por qué esta no-verificabilidad no solo es posible sino válida, aun cuando no pueda ser legitimada en términos de las normas del conocimiento[12]. Badiou procede a identificar la situación en la que se da una auténtica (aunque inesperada) "autofundamentación" del pensamiento; la situación en la que el pensamiento se sutura al ser. Esta sutura, que corrobora la tesis parmenídea según la cual pensar y ser son lo mismo, tiene lugar dentro de la axiomática de la teoría de conjuntos bajo la forma de presentación de la presentación. Y es sobre la base de esta última que Badiou explicará la posibilidad de una decisión acontecimiental en términos de una ruptura en la consistencia del ser; una ruptura que hará surgir la decisión de que el ser es no-todo y que el pensamiento puede hallar un punto de apoyo en la inconsistencia ontológica.

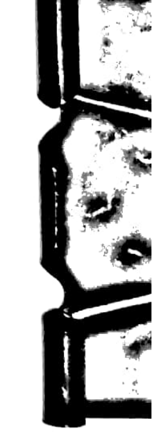


No es nuestro propósito denunciar aquí la supuesta "circularidad" de la argumentación de Badiou, que bien podría ser perfectamente virtuosa. Aun así, es importante señalar que la sutura del pensamiento al ser –o a "lo real" (la pura inconsistencia), pues en este contexto son equivalentes– tiene lugar dentro de la axiomática de la teoría de conjuntos más que dentro del barniz metaontológico con el que Badiou recubre esta última; un barniz que se interpone entre la ontología y el lector mediante el uso de conceptos como el de "presentación". En otras palabras, carecemos de garantías de que el pensamiento tenga un agarre al ser en situaciones distintas de la ontológica. Y lo que es aún más importante, no parece haber ninguna razón para suponer que el concepto de "presentación" sea en absoluto índice de algo fuera del discurso ontológico, o que la presentación tenga algún tipo de existencia extradiscursiva. Mencionar presuntas evidencias empíricas según las cuales "todo el mundo puede ver que hay presentación", está fuera de lugar en este

contexto. Un platónico tan intransigente como Badiou no puede apelar a las *doxas* del sentido común para apoyar la existencia de la presentación. Es más, recurrir a la autoridad de la conciencia –ya sea empírica o trascendental– equivaldría a capitular por completo a la norma de lo Uno, en la medida en que su inviolabilidad se encuentra codificada en la supuesta incorregibilidad de la intuición fenomenológica. Siendo así, ¿por qué habla Badiou de la "presentación" del ser múltiple desde el mismo inicio de *El ser y el acontecimiento*? ¿De qué variedad de manifestación es capaz el ser sustractivo, dado que, como el propio Badiou se encarga de recalcar, "no puede haber una presentación del ser" (*l'être ne se présente pas*) (Badiou 1999:38) y carece de sentido "buscar [...] algún sustento para una intuición sobre el ser-en-tanto-ser, en una situación" (Badiou 1999:69)? Si el ser sustractivo nunca es dado, ¿cuál es el vínculo entre la presentación de la presentación y el llamado régimen de presentación ordinario, o no-ontológico? Porque, a pesar de la supuesta "aprioridad" del discurso ontológico en su calidad de "condición para la aprehensión de todo posible acceso al ser", no está nada claro si el argumento de *El ser y el acontecimiento* se desarrolla *a priori*, desde el vacío del ser a la multiplicidad de la presentación, o si, por el contrario, lo hace *a posteriori*, desde la multiplicidad de la presentación al vacío del ser. Dicho en otros términos, ¿cómo se explica que lo impresentable pueda dar lugar a algo que no sea la presentación sustractiva, es decir, ontológica?

En última instancia, *El ser y el acontecimiento* solo consigue establecer un vínculo necesario entre el vacío del ser y la presentación ontológica a costa de cercenar cualquier conexión inteligible entre el ser y la multiplicidad de la presentación. La discrepancia entre las afirmaciones de Badiou sobre la aprioridad de lo ontológico y su subrepticia apelación al *a*

posteriori se pone de manifiesto en la tensión básica que se aprecia entre algunas de sus declaraciones antifenomenológicas más inflexibles, tales como, "no hay estructura del ser" (Badiou 1999:36), y otras afirmaciones más equívocas, como "jamás la presentación es caótica, aunque su ser sea la multiplicidad inconsistente" (Badiou 1999:112). La multiplicad de la presentación implica que debe haber situaciones presentativas distintas de las ontológicas. Pero dado que la axiomática de la teoría de conjuntos garantiza la consistencia de la presentación a través de la operación de la cuenta-por-uno, la antedicha tensión se dará tan solo en la medida en que la presentación tenga lugar en contextos no-ontológicos. ¿Qué se supone entonces que debemos entender por el término "caótico" en situaciones no-ontológicas? Si Badiou quiere decir desordenadas, entonces la afirmación es cuando menos cuestionable empíricamente, por no decir rotundamente falsa. Pero si "caótico" significa simplemente "inconsistente", entonces Badiou no hace sino reiterar una tautología vacía: "lo que se presenta consistentemente no inconsiste". Es precisamente la incapacidad de clarificar la conexión entre la inconsistencia ontológica y la consistencia óntica lo que obliga a Badiou a recurrir a huecas tautologías, del tipo "la consistencia ha de ser consistente". Si la unidad es en todo caso el resultado de una operación inexistente, entonces ¿qué instancia no-tautológica da cuenta de la necesaria ubicuidad de la consistencia?



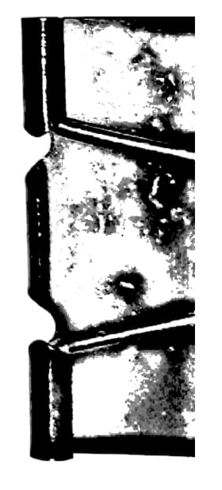
4.8 Los dos regímenes de la presentación

La clave para entender la naturaleza de la articulación entre lo *a priori* y lo *a posteriori* (o la ontología y "el mundo") en Badiou hay que buscarla en la diferencia entre los dos regímenes de la presentación, la ontológica y la no-ontológi-

ca. En ambos casos, tanto su distinción como su relación están enraizadas en la diferencia entre metaestructura y representación. La ontología, entendida como el lugar en donde se produce "la aprehensión de todo acceso posible al ser", no puede ser representada. De ese modo, si bien la duplicación metaestructural de la representación proporciona el paradigma ontológico para la distinción entre situación y estado de la situación y, por eso mismo, para la distancia entre presentación y re-presentación –el abismo en donde la posibilidad de la ruptura del acontecimiento con la consistencia ontológica echa raíces– es precisamente la ontología, en su condición de presentación de la presentación, esto es, presentación de la pura multiplicidad inconsistente, la que impide la posibilidad de interrupción en la medida en que permanece exenta de representación:

> [...] la ontología está, a la vez, obligada a construir el concepto de "subconjunto", a sacar todas las consecuencias de la distancia entre pertenencia e inclusión, y a no quedar ella misma sujeta al régimen de esa distancia [...]Por lo tanto, el estado de la situación ontológica es inseparable, es decir, inexistente [...] El llevar a cabo plenamente –a través de la ontología– el no-ser de lo uno, que conduce a la inexistencia de un estado de la situación que ella es, infecta de vacío la inclusión, después de haber sometido la pertenencia a tejer solo de vacío.
> El impresentable vacío sutura la situación a la no separación de su estado.
>
> (Badiou 1999: 119-120)

Incluso para lo que suele ser habitual en Badiou, este pasaje resulta particularmente críptico. Pero, de hecho, nos proporciona una pista decisiva sobre la conexión subyacente entre la situación ontológica y las situaciones no-ontológicas, esto es, entre el discurso sustractivo y la realidad presentada. Lo que presenta la presentación ontológica de la presentación es nada; cada presentación consistente se extrae de la marca originaria de la inconsistencia impresentable. Por ser la ontología "la efectuación completa" del no-ser de lo Uno, es decir, la situación excepcional en la que la consistencia puede derivarse de la inconsistencia, lo que presente será siempre nada y nunca podrá encontrar algo; nunca podrá contar la inclusión de algo que no sea el vacío. Conviene recordar, no obstante, que, en las situaciones no-ontológicas, la consistencia prevalece sobre la inconsistencia, lo Uno es y la inconsistencia no es: así, lo que se presenta es convertible con la unidad. Es precisamente en tales situaciones no-ontológicas donde el inconmensurable exceso de inclusión inconsistente en relación con la pertenencia consistente permite las singularidades, *i.e.* aquellos términos que son presentados por la situación pero ninguno de cuyos elementos son representados por el estado de la situación (Badiou 1999:118). Y son dichas singularidades las que proporcionan un punto de apoyo para que surja el acontecimiento (las que pueden convertirse en "sitios acontecimientales")[13].



La situación ontológica alberga siempre la inconsistencia latente del vacío, mientras que las situaciones no-ontológicas albergan la inconsistencia latente de la unidad. Es la inconsistencia latente en las unidades de la presentación ordinaria lo que proporciona el recurso para una ruptura trascendente con la forma inmanente de la presentación ontológica. El acontecimiento es la intervención trascendente que escinde la disyunción ontológica inma-

nente entre pertenencia e inclusión en una dualidad indecidible, o "dos", para así transformar mejor el estado de la situación. Esta intervención es, desde luego, una operación del sujeto, cuya trascendencia es excluida por la objetividad inmanente del discurso ontológico. La trascendencia del sujeto puede definirse con bastante precisión en contraposición con la inmanencia objetiva del discurso ontológico: mientras que esta última es la presentación consistente de la inconsistencia latente en el vacío, el sujeto es la presentación consistente de la inconsistencia latente en la unidad (*i.e.* efectúa lo genérico)[14].

El discurso ontológico impide la posibilidad del sujeto porque solo puede extraer las consecuencias de la distancia entre pertenencia e inclusión hasta el "punto de *impasse*" en el que su hiato se vuelve estrictamente inconmensurable y experimenta una transición de fase de la inmanencia a la trascendencia[15]. La consistencia axiomática del discurso ontológico encuentra su propia "imposibilidad", esto es, su propio "real" extradiscursivo, en el punto en que la disyunción inmanente entre estructura y metaestructura se transforma en el exceso trascendente de la re-presentación con respecto a la presentación. En otras palabras, el *a priori* ontológico (el discurso matemático) forma intersección con el *a posteriori* ("el mundo") en el punto en el que su efectuación de la inconsistencia de la consistencia (el ser-nada del no-ser) invierte su sentido y se convierte en una efectuación de la consistencia de la inconsistencia (el no-ser del ser-nada, o "verdad" subjetiva), a través de la mediación del acontecimiento. Badiou genera la distinción entre presentación discursiva y extradiscursiva –presentación de la presentación y presentación de "algo"– extrapolando a partir de una disyunción inmanente entre estructura y metaestructura en el discurso ontológico y convirtiéndola en esa trascendencia

inconmensurable de la representación en relación con la presentación que, según sostiene, caracteriza las situaciones no-ontológicas[16]. El resultado es que solo puede delimitar la soberanía de la ley simbólica –la autoridad de la estructura ontológica, esto es, la cuenta– o reconocer el dominio de la realidad extradiscursiva, invocando un excedente de trascendencia –incalculable, inverificable, inobjetivable y necesariamente subjetivo– cuya objetivación ontológica no logra enmascarar su gratuidad inherente. Badiou salva el abismo entre discurso ontológico y realidad mundana convirtiendo subrepticiamente un hiato inmanente a la presentación ontológica en una interrupción trascendente de la consistencia ontológica. En consecuencia, su filosofía simplemente estipula un isomorfismo entre discurso y realidad, consecuencias lógicas y causas materiales, pensamiento y ser. El pensamiento se basta para cambiar el mundo: en última instancia, este es el alcance del idealismo de Badiou. La exorbitante inflación de la excepción acontecimiental deriva directamente de la superación idealista de la distinción entre pensar y ser; los únicos acontecimientos son los acontecimientos en el pensamiento y como pensamiento, en los que las modalidades del pensar se articulan según formas culturales genéricas: política, ciencia, arte y amor. En definitiva, Badiou solo está interesado en el pensamiento como acontecimiento y viceversa. Por consiguiente, el Big Bang, la explosión cámbrica y la muerte del sol no son más que meros tropiezos en el discurrir del mundo, por los que siente poco o ningún interés. No obstante, sería inexacto acusarle de antropocentrismo, puesto que lo que privilegia no es tanto la existencia humana como una capacidad para pensar que solo ve ejemplificada en el animal humano. El problema reside en el "noocentrismo" de Badiou, más que en cualquier supuesto "antropocentrismo".

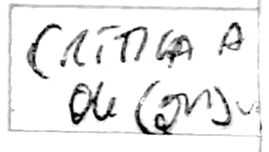


En último término, el papel de la ontología sustractiva en la filosofía de Badiou es meramente auxiliar: en lo esencial, se trata de una pantalla desmitificadora diseñada para impedir que nos dejemos fascinar por la exuberante plenitud de lo que hay, por la realidad del mundo tal y como es ahora, para que así nos mostremos dispuestos a abrazar la posibilidad de su transformación radical. De ahí su función esencialmente propedéutica en relación con la teoría del acontecimiento. Pero el problema de Badiou es el siguiente: si la ontología es una situación discursiva, si no hay un acceso no-discursivo al ser y si el ser no es ni un concepto ni un dato de la experiencia, habrá que concluir que entre la presentación ontológica en sentido estricto –en la que ni el "ser" ni la "presentación" desempeñan papel conceptual alguno– y la presentación no-ontológica, la única mediación es el propio discurso metaontológico de Badiou. Su relación con el discurso ontológico, por un lado, y con la realidad "no-ontológica", por otro, consiste en esquematizar la disyunción inmanente entre pertenencia e inclusión en el primero con objeto de convertirla en un lugar de trascendencia radical en la segunda. El objetivo de esta esquematización es sintetizar el régimen *a priori* de la presentación ontológica con el régimen *a posteriori* de la presentación ordinaria. Pero la ontología no puede ser la garante de la "aprehensión de cualquier acceso posible al ser" si su paradigma de presentación socava la propia posibilidad de acceso al ser fuera de los confines de la situación ontológica. De hecho, para Badiou, no es la ontología sino la metaontología la que actúa como garante secreto de la ubicuidad de la presentación; y lo que hace simplemente es estipular la imposibilidad de negar la existencia de la presentación en situaciones no-ontológicas. No obstante, la estructura de la presentación es de tal índole que hace que la idea de traducirla de la situación ontológica a las situaciones comunes resulte

absurda. Solo hay presentación ontológica. O bien Badiou niega que la ontología sea una situación, en cuyo caso se vería obligado a elegir entre misticismo, fenomenología o metafísica, o bien acepta que la naturaleza sustractiva de la presentación es tal que socava todas las consecuencias no-ontológicas que quiere deducir de ella; y muy concretamente, su teoría del acontecimiento.

4.9 Las consecuencias de la sustracción

Afirmar que la ontología son las matemáticas genera pues el siguiente dilema: si la ontología matemática es a la realidad lo que un esquema conceptual al contenido empírico, entonces Badiou no estaría haciendo otra cosa que resucitar el dualismo empirista entre esquema formal y contenido material, al que él mismo había fustigado ya en su primer libro, *El concepto de modelo*[17].





Pero para evitar el dualismo esquema-contenido, Badiou tiene que demostrar que la presentación tiene lugar en contextos no-ontológicos (*i.e.*no-discursivos). Hacerlo plantea una dificultad insuperable, no solo porque el aserto de que lo Uno no es socava de hecho cualquier intento de privilegiar la situación ontológica como el terreno trascendental de acceso a todas las otras situaciones, sino también porque el intento de Badiou de distinguir entre situaciones ontológicas y no-ontológicas en términos de la primacía de la inconsistencia sobre la consistencia, o viceversa, hace que sea muy difícil comprender cómo podría en algún momento "darse" una presentación no-discursiva. En consecuencia, Badiou se enfrenta a dos alternativas nada apetecibles. Por una parte, se ve frente a una recaída en el dualismo empirista de esquema formal y contenido material, del que él mismo había abjurado con anterioridad; un dualismo, además, en el

que el único criterio disponible para legitimar la identificación de la ontología con la teoría de conjuntos es de carácter pragmático, ya que –como han mostrado de forma convincente Quine y otros –el contenido empírico subdetermina la elección del esquema conceptual. Por la otra, está la perspectiva de una variante discursiva del idealismo absoluto –o criptohegelianismo– en el que la diferencia entre lo conceptual y lo extraconceptual –o entre el discurso y el mundo– queda reducida a la distinción entre multiplicidad consistente e inconsistente, y, para el cual, en última instancia, lo único que importa es el pensamiento.



Ante esta encrucijada, Badiou puede responder de dos formas: o bien opta por corregir el sesgo antifenomenológico del concepto de presentación, complementando la ontología sustractiva del ser en tanto ser con una doctrina de la apariencia y de la consistencia óntica de los mundos[18]; a riesgo, bien es cierto, de recaer en alguna variante de las ontologías de la presencia. O puede aceptar los rigores de su concepto de presentación y abrazar las consecuencias prohibitivas de la lógica de la sustracción. Una obra suya de reciente publicación, *Lógicas de los mundos*[19], parece indicar –razonablemente tal vez, aunque desde nuestro punto de vista, resulte un tanto decepcionante– que ha optado por la primera de las dos opciones. Sin embargo, para nosotros, el verdadero valor de la obra de Badiou no reside tanto en su teoría del acontecimiento como en la ontología sustractiva, pese a que esta tenga una función meramente propedéutica con respecto a la primera. El inestimable mérito de Badiou es haber desencantado la ontología: el "ser" es insignificante; de hecho, lo que significa es, literalmente, nada. La cuestión del significado del ser debe abandonarse como una superstición anticuada. En esto reside el profundo alcance del racionalismo antifenomenológico, aunque post-racio-

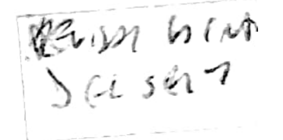
nalista, de Badiou, un racionalismo que, pese a la feroz antipatía del filósofo francés hacia el empirismo y el naturalismo, es perfectamente compatible con esa variante de la epistemología naturalizada de la que nos ocupamos en el capítulo 1, según la cual nada ha tenido nunca significado alguno. Como vimos en la primera parte, esta es una de las principales consecuencias del desencantamiento de la sapiencia que en la actualidad lleva a cabo la ciencia cognitiva. Por consiguiente, en lugar de ir a la búsqueda de algún tipo de suplemento cualitativo a la ontología sustractiva, creemos que es necesario más bien agudizar y profundizar la descalificación que esta hace de la donación fenomenológica (y de sus estructuras diádicas, del tipo: temporalización/espacialización, continuidad/discontinuidad, cantidad/calidad). Dicha agudización y profundización conlleva el abandono del idealismo discursivo que vicia el concepto que tiene Badiou de la presentación sustractiva y que se revela en el hecho de que la única presunción real referida a esta última sea la existencia del *nombre* del vacío. Como hemos visto, cualquier intento de deducir esta presunción fundamental mediante la suposición de la consistencia de la multiplicidad implica un recurso ilegítimo, bien a la donación fenomenológica, bien a la experiencia empírica. Pero, como veremos en el siguiente capítulo al ocuparnos de la obra de Laruelle, es posible presuponer la existencia del vacío en tanto que ser-nada, con independencia de la estructura discursiva de la ciencia matemática, sin por ello postular la primacía del significante, invocar la donación fenomenológica o recurrir a la experiencia empírica.

Tal y como se encuentra formulada, sin embargo, la ontología sustractiva se ve comprometida por el idealismo del apriorismo discursivo, por un lado, y por el dualismo de esquema y contenido, por otro, puesto que ambos socavan

gravemente el declarado compromiso de Badiou con el materialismo. El isomorfismo entre las estructuras nomológica y ontológica, que parece estipular la estructura discursiva de la presentación, entra en conflicto con los postulados realistas de las ciencias físicas según los cuales los objetos exhiben propiedades causales enraizadas en estructuras físicas reales que existen de forma totalmente independiente de las leyes ideales de la presentación. A su vez, el dualismo de la forma ontológica y el contenido óntico genera una dicotomía que también parece contradecir los requisitos del realismo científico: o una presentación estructurada discursivamente o un caos sin estructura. Pero ¿se puede sostener que el ser está inscrito matemáticamente sin que ello implique que no existe nada independientemente de la inscripción matemática? Esta sería una de las consecuencias más nefastas de la tesis de Parménides, que parecería estipular una armonía preestablecida entre pensar y ser. De lo que se trata, por tanto, es de establecer si es posible demostrar el anclaje del pensamiento en "lo real" sin invocar el idealismo de una intuición o inscripción apriorística y sin recaer en un naturalismo pragmático en el que la correspondencia entre representación científica y realidad quede garantizada evolutivamente (*cf.* véase capítulo 1). En el siguiente capítulo se tratará esta cuestión mediante un examen de la obra de François Laruelle.

---

1 *Cf.* A. Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, París: Seuil, 1989; *Manifiesto por la filosofía*, tr. Victoriano Alcantud Serrano, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1990; "Philosophy and Mathematics: Infinity and the End of Romanticism" en *Theoretical Writings* ed. R. Brassier y A. Toscano, Londres y Nueva York: Continuum, 2004, 21-38.



2 A. Badiou, *L´être et l´événement*, París: Seuil, 1988; *El ser y el acontecimiento*, tr.Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerleti, Nilda Prados, Buenos Aires: Manantial, 1999.

3 Puede encontrarse una revisión muy esclarecedora sobre la relación entre las respectivas caracterizaciones que hacen Aristóteles y Badiou de la tarea de la ontología en, *cf.* Jean-Toussaint Desanti, "Some Remarks on the Intrinsic Ontology of Alain Badiou" en *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ed. Peter Hallward, Londres: Continuum, 2004, 59 -66.

4 Se trata de un argumento planteado por Peter Hallward en *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, 276.



5 *Cf.* Badiou, *El ser y acontecimiento*, Meditación 7. Este "más grande que" ha de entenderse en relación con el concepto de cantidad, que a su vez se define en relación con la cardinalidad. Badiou establece el concepto de cardinalidad y de la incalculabilidad del exceso de inclusión en relación con la pertenencia en referencia al teorema de Cohen-Easton del que se trata en la Meditación 26 de *El ser y el acontecimiento.*

6 Para Badiou, la ontología es necesariamente indiferente a las categorías espacio-temporales: el ser en tanto ser no tiene nada que ver con el espacio y/o el tiempo, algo que ha de ponerse en relación con su platonismo.

7 El vacío solo se vuelve discernible dentro de una situación de resultas de la disfunción de la cuenta que hace surgir al "ultra-uno" del acontecimiento; *cf. El ser y el acontecimiento*, Meditaciones 17 y 18.

8 *Cf.* Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Meditación 3.

9 Véase el incisivo trabajo de Wahl, "Presentation, Representation, Appearance" en *Alain Badiou, Penser le multiple* ed. Charles Ramond,

París: L'Harmattan, 2002. 169-187.

10 Se han de distinguir estos conceptos metaontológicos del uso metaontológico del termino "ser", al que Badiou tiene buen cuidado de no reificar transformándolo en un concepto. "Ser" no es más que un nombre propio –el del conjunto vacío, Ø- para lo impresentable.

11 *Cf.* Badiou, *Manifiesto por la filosofía*. 14.

12 Para la distinción entre verdad y conocimiento, véase *El ser y el acontecimiento*, Meditaciones 31 a 36, así como "On Substraction and Truth: Forcing and the Unameable" en *Theoretical Writings*, 103-133.

13 *Cf.* Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Meditación 16.

14 *Cf.* Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Meditación 35.

15 Para la tesis de Badiou sobre el *impasse* de la ontología, véase *El ser y el acontecimiento*, Meditación 26. Badiou parece rechazar la apelación a la transcendencia en la medida en que la alinea con la orientación onto-teológica que ve ejemplificada en la teoría de los "cardinales grandes". Un cardinal grande es aquel cuya existencia no es deducible a partir de los axiomas de la teoría de conjuntos y requiere por tanto el aserto de un axioma suplementario. Tal axioma es más fuerte que el que garantiza la existencia de un ordinal-límite y la sucesión de álefs transfinitos. La teoría de los cardinales grandes esquiva la inconmensurabilidad del exceso ontológico postulando la existencia de superálefs que lo circunscriben "desde arriba". Hay que distinguir, sin embargo, entre la afirmación de la existencia de los objetos trascendentes, como los superálefs, que no admiten el *impasse* de la ontología, ya que no fuerzan una decisión con respecto al valor del conjunto-potencia del infinito numerable más pequeño y nulo de álef; y la afirmación de la trascendencia inobjetivable, que es precisamente la trascendencia de la decisión, *ie.* la intervención subjetiva, en relación con los parámetros objetivos inmanentes del discurso ontológico. Por el hecho de suscribir esta última opción, se puede describir a Badiou como un defensor de la trascendencia radical.

16 Esta es la clave de la distinción entre las situaciones naturales, a las que caracteriza el máximo equilibrio entre presentación y re-presen-

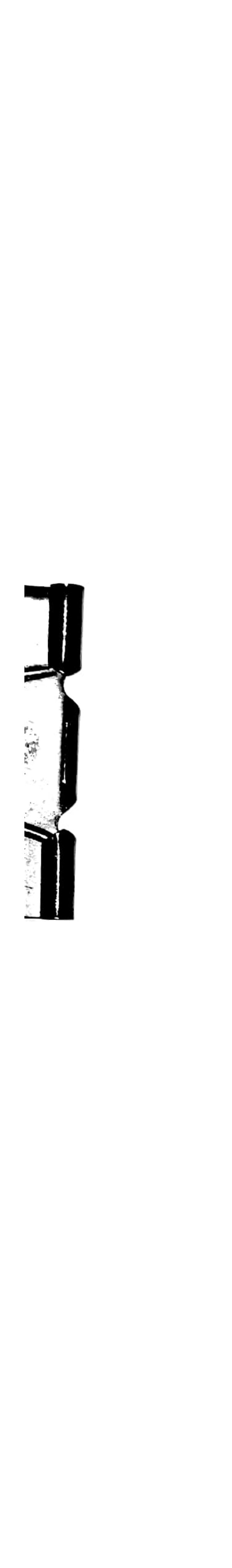
tación, y que quedan circunscritas por el infinito numerable más pequeño y nulo de álef; y las situaciones históricas, para las que esa transitividad ya no se da porque albergan singularidades (sitios acontecimientales) que son sedes potenciales para la singularización del exceso. *Cf. El ser y el acontecimiento*, Meditaciones 11-16.

17 A. Badiou, *Le Concept de modèle. Introduction a une épistémologie matérialiste des mathématiques*,, París : Maspero, 1969. Me he ocupado de este último en « Badiou's Materialist Epistemology of Mathematics » *en Angelaki : Journal of Theoretical Humanities*, Vol. 10, Nº2, Agosto 2005, 135-149.

18 Tal es la recomendación de François Wahl. En su opinión Badiou no logra establecer el vínculo necesario entre la inconsistencia del ser y la consistencia de la presentación, por lo que concluye que la ontología sustractiva sigue resultando insuficiente. De ahí que sugiera que "la ontología de la presentación y de los seres, la ontología de las determinaciones múltiples del ser, está aún por hacer" (Wahl 2002: 187).

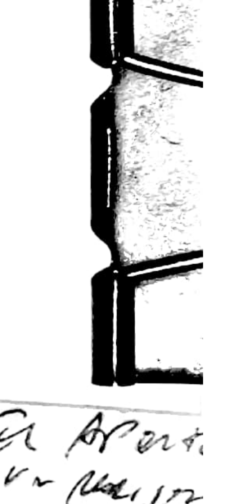


19 A. Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, París : Seuil, 2006.



5. Ser nada

5.1 Realismo, constructivismo, deconstrucción: François Laruelle



Si el realismo se ha convertido en algo filosóficamente incomprensible para la filosofía postkantiana europea, habrá que concluir que la singular virtud de la obra de François Laruelle consiste en haber mostrado de qué modo se pueden volver en contra del idealismo los recursos de la filosofía trascendental para hacer que un realismo trascendental sea pensable. Frente al materialismo especulativo de Badiou y Meillassoux, que sorteaba la elección forzosa entre la metafísica y la crítica a costa de privilegiar la inscripción discursiva o de rehabilitar la intuición intelectual, Laruelle nos proporciona algunos de los recursos que se requieren para elaborar una variante del realismo trascendental que no esté viciada por el idealismo de la inscripción o de la intuición. Aun así, será necesario criticar las propias concesiones que hace Laruelle a la *doxa* trascendental para poder arrancar a su obra una concepción viable del realismo. Más concretamente, trataremos de extraer de sus escritos una concepción defenomenologizada de lo real como "ser-nada". Sin embargo, este proceso de extracción entrará necesariamente en conflicto con buena parte de lo que el propio Laruelle nos dice sobre su empeño; de hecho, en lo que sigue,



refutaremos la caracterización que hace Laruelle de su proyecto como "no-filosofía". Nuestro propósito, con todo, no es desacreditar el logro de Laruelle, que nos parece simple y llanamente extraordinario, más bien al contrario, lo que nos proponemos es liberarlo de un envoltorio poco atractivo que, lejos de protegerlo de las malas interpretaciones, lo que ha hecho ha sido impedir que se aprecie el valor de su pensamiento. Por eso, tras 36 años y 18 libros[1], los escritos de Laruelle aún no han logrado inspirar otra cosa que no sea una emulación acrítica o un rechazo exasperado. Es la preponderancia de este segundo tipo de reacción ante su obra lo que debe ser contrarrestado de forma tajante. A este respecto, no cabe duda de que es posible percibir en la voluminosa obra de Laruelle poco más que una desafortunada conjunción de dos de las tendencias más deplorables de la filosofía francesa contemporánea: una tediosa obsesión con la alteridad no-filosófica combinada con una inclinación a regodearse en el oscurantismo terminológico. Desde ese punto de vista, la obra de Laruelle no representaría otra cosa que una exacerbación de la del propio Derrida: una caracterización de la filosofía, en buena parte negativa, proporciona el ímpetu para sacar a la luz una alteridad absoluta que se resistiría a la conceptualización filosófica, aun cuando se muestre que esta última depende de la anterior. Pero allí donde la deconstrucción derridiana (siguiendo a Heidegger) tiende a identificar la filosofía con la "metafísica", y a esta con una "ontoteología", la "no-filosofía" de Laruelle pone el listón más alto aún al incluir la deconstrucción de la metafísica en una "definición" expandida, y bastante nebulosa, de la filosofía, que ahora pasa a ser equiparada con la "decisión". De manera similar, mientras que Derrida proponía la *différance* como uno de los muchos nombres de esa trascendencia no-conceptual que de forma simultánea condiciona y subvierte la metafísica, Laruelle propone *l'Un* ("lo Uno")

como uno entre una serie más amplia de nombres para la inmanencia no-conceptual que de forma simultánea determina y deja en suspenso la filosofía. A la inversa, desde este mismo punto de vista, las excentricidades terminológicas de Laruelle y el barroquismo de sus construcciones conceptuales vendrían a ser casi una parodia del constructivismo filosófico de Deleuze. Se podría disculpar, pues, a un crítico poco comprensivo que al echar un vistazo al escandalosamente voluminoso corpus laurelliano lo desechara caracterizándolo como una combinación de lo peor de Derrida y Deleuze. En otras palabras, de esterilidad deconstruccionista y extravagancia constructivista.

Sería una caricatura particularmente cruel, pero, no obstante, contiene un asomo de verdad. De hecho, es innegable que, en cierto sentido, Derrida (junto con Heidegger), por un lado, y, aunque en menor medida, Deleuze (junto con Nietzsche), por el otro, constituyen los puntos de referencia más inmediatos para comprender un pensamiento como el de Laruelle, en el cual la caracterización negativa de la filosofía provee la precondición para la creación positiva de conceptos "no-filosóficos". Dicha caricatura, sin embargo, omitiría uno de los aspectos más valiosos de la obra de Laruelle; pues si bien él mismo recomienda abstenerse de la decisión, a la que ve como una suerte de compulsión filosófica cuasi espontánea, su pensamiento, precisamente en la medida en que trata de definir un precario punto de equilibrio entre las pretensiones contrapuestas de la crítica trascendental y la construcción metafísica, posee una importancia decisiva -es decir, *filosófica*- que trasciende la suma de sus influencias. Así pues, intentaremos mostrar por qué la no-filosofía de Laruelle no es simplemente una curiosa, aunque en última instancia vana demostración de extravagante esterilidad, arguyendo -contra el propio Laruelle- que su rele-

vancia conceptual puede y debe ser interpretada filosóficamente. El meollo de esta reinterpretación filosófica consiste en señalar que Laruelle no ha logrado una suspensión no-filosófica de la filosofía, sino que ha sacado a la luz una lógica no-dialéctica de la negación filosófica: a saber, una "unilateralización".

A la hora de resumir y evaluar el pensamiento de Laruelle, no resulta fácil decidir a qué textos dar prioridad en un corpus no solo tan vasto como el suyo, sino que, además, se halla en perpetuo crecimiento, y en el que algunas de sus tesis y formulaciones clave son sometidas a continuas revisiones y matizaciones, a tal punto que antiguos asertos son a menudo abandonados u objeto de retractaciones. En otras palabras, cualquier presentación de su pensamiento implicará necesariamente un cierto grado de caricatura y distorsión. No obstante, vamos a dar prioridad a seis textos que, a nuestro entender, contienen algunas cristalizaciones significativas de aspectos cruciales de su pensamiento, así como una serie de formulaciones particularmente categóricas y análisis detallados que no se repiten en otras partes de su obra. Tales textos son: *Las filosofías de la diferencia* (1986), *Filosofía y no-filosofía* (1989a), "El método trascendental" (1989b)[2], *Los principios de la no-filosofía* (1996), *Introducción al no-marxismo* (2000a) y *¿Qué puede hacer la no filosofía?* (2003)[3].

5.2 La esencia de la filosofía

Según Laruelle, la "no-filosofía" no es una negación de la filosofía, sino más bien una práctica teórica autónoma ("ciencia", la llamó en tiempos)[4] que no aspira a suplantar o a eliminar la filosofía sino a *usarla* como material y objeto de estudio. La aparente justificación de este uso no-filosófico de la filosofía que propone Laruelle es una teoría y práctica de

la filosofía que expondría el más recóndito funcionamiento de esta y explicaría sus operaciones fundamentales, inaugurando a su vez un campo de posibilidades conceptuales hasta el momento no contemplado por la propia filosofía. Así, sostiene Laruelle, la práctica no-filosófica conlleva una suspensión de la aceptación espontánea que el filósofo practicante hace de la legitimidad de los problemas, métodos y estrategias que caracterizan a la filosofía. Para Laruelle, sin embargo, esta suspensión de la autoridad de la filosofía (a la que suele referirse como "el principio de filosofía suficiente") constituye la precondición necesaria para la exploración de un campo teórico completamente novedoso que –así se afirma– no puede quedar reducido o interpretarse en términos de cualquiera de los conceptos, estructuras o tropos que rigen el pensamiento filosófico. Así, Laruelle identifica lo que a su entender constituye la esencia constrictiva del pensamiento filosófico –a la que denomina "decisión"– para de ese modo proponer una alternativa teórica y práctica más imaginativa, *i.e.* un uso no-filosófico de la decisión que permita al no-filósofo generar nuevos conceptos, a la vez que ilumina el funcionamiento del pensar filosófico. Este contraste entre el potencial imaginativo e intelectualmente emancipador del pensamiento no-filosófico y la naturaleza esencialmente inhibitoria y repetitiva de la filosofía es un tema recurrente en la obra de Laruelle[5].

Es sobre la viabilidad y coherencia de esta caracterización más o menos "estándar" de la no-filosofía que hace Laruelle sobre lo que tenemos intención de interrogarnos en las páginas que vienen a continuación. Sin embargo, ya desde un principio, nuestro reparo crítico fundamental puede expresarse con bastante claridad: Laruelle ha confundido la crítica a una cierta manera de filosofar con una crítica a la filosofía sin más. Y es su autoproclamada preocupación por

identificar la esencia del filosofar (a la que él prefiere llamar su "identidad"), su intento de desvelar una constante transhistórica que rige las posibilidades de la filosofía, lo que se halla en la raíz de dicha confusión[6].

Si bien Laruelle niega firmemente una filiación de este tipo, esa necesidad de identificar la esencia de la filosofía es muy posiblemente una herencia de Heidegger: mientras que este discernía la esencia de la metafísica en una suerte de oclusión del *Zuhandenheit* por parte del *Vorhandenheit* –el borrado representacional de la retirada del ser de la presencia– lo que Laruelle ve en esta misma distinción entre *Vorhandenheit* y *Zuhandenheit*, o entre la representación y su condición irrepresentable, vendría a ser la estructura esencial del pensar filosófico[7]. De ese modo, Laruelle reinscribe explícitamente la *Destruktion* heideggeriana y la deconstrucción derridiana en el seno de la lógica perenne de la filosofía: se supone a ambas una manifestación de la misma invariante que ha regido la filosofía desde los tiempos de Parménides y Heráclito[8]. Pero lo que le impulsa adoptar este planteamiento es la aceptación acrítica de la premisa heideggeriana según la cual la historia de la filosofía en su totalidad puede reducirse a una única estructura. Por otra parte, a diferencia de sus predecesores deconstruccionistas, Laruelle, con todo descaro, ni siquiera intenta legitimar su identificación de la esencia de la filosofía recurriendo a pruebas reunidas a lo largo de una prolongada confrontación con la tradición, sino que lo hace en buena parte sobre la base de una dilatada negociación con los legados de los propios Heidegger y Derrida[9].

Según Laruelle, las aporías de la deconstrucción no hacen sino señalar la consumación a la que estaba predestinada la perenne esencia griega de la filosofía. La deconstrucción de la metafísica llevada a cabo durante el siglo XX proporciona el dato sobre cuya base la esencia de la filosofía

puede ser identificada de forma retroactiva como aquello que "siempre ya" ha delimitado por adelantado el rango de posibilidades conceptuales abiertas a la filosofía. Pero mientras que Heidegger intenta proporcionar un relato del desarrollo histórico de dicha esencia mediante una periodización de los hitos en la dispensación del ser (por poco convincente que dicho relato sea), lo que hace Laruelle es tratar de eludir la cuestión de la interacción entre esencia e historia, aduciendo que esta sigue comprometida con la estructura filosófica que él está poniendo en entredicho, una maniobra que lo único que consigue es esquivar la controvertida cuestión de la relación entre la no-filosofía y las precondiciones históricas que la determinan.

A modo de atenuante, cabría señalar que lo engañoso del término heideggeriano *Seinsgeschichte* delata el absurdo inherente a todo intento de desvelar inductivamente la esencia de la filosofía mediante la exégesis textual. Si la historia de los textos filosóficos no es sino una historia de contingencia, esto es, un tejido arbitrario de elisiones, distorsiones y tergiversaciones ligadas al capricho de las circunstancias sociohistóricas, entonces no existe evidencia archivística capaz de legitimar cualquier aserto relativo a la naturaleza esencial de la filosofía, pues invariablemente se trata de asertos sobre sus responsabilidades actuales realizados sobre la base de una comprensión de su presente circunscrita históricamente. Heidegger trató de hacer virtud de esta circularidad hermenéutica inherente a la autocomprensión histórica, pero la arbitrariedad de su "historia del Ser" no hace sino corroborar lo inadecuado de este procedimiento a la hora de avalar los asertos sobre la esencia de la filosofía. Solo desde la perspectiva de un pretendido absoluto sería posible captar una esencia fija que supuestamente subyaciera a las variaciones histórico-empíricas de la filosofía. Como cabía espe-



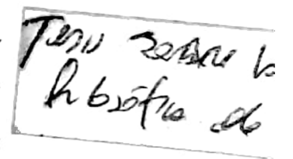
rar, si se le reta a defender su relato sobre la esencia de la filosofía, lo que hace Laruelle es reivindicar la perspectiva de su propio "absoluto" no-filosófico (un término del que él mismo, sin embargo, reniega debido a sus connotaciones filosóficas), que es el punto de vista de lo que él llama "inmanencia radical". Esta perspectiva, así como la definición de filosofía concomitante con ella, son precisamente lo que para Laruelle permanece al margen del ámbito de la legitimación filosófica. No obstante, una vez descartada la presunción gratuita de que la filosofía *per se* posee una estructura invariable, veremos que lo que la "inmanencia radical" deja en suspenso es un cierto tipo de argumentación filosófica y la exigencia de un tipo específico de validación filosófica, pero no a la propia "filosofía" ni al requerimiento de una legitimación filosófica. Es más, también veremos por qué la propia caracterización que hace Laruelle de la instancia que efectúa dicha suspensión, *i.e.* la inmanencia radical, puede ser puesta en cuestión con independencia de los supuestos que rigen la estructura que ha quedado suspensa.

5.3 La decisión filosófica como deducción trascendental

La identificación que hace Laruelle de la esencia de la filosofía como "decisión" y su caracterización de la perspectiva desde la que tiene lugar esta identificación como "inmanencia radical" conjuga tres términos principales: inmanencia, trascendencia y lo trascendental. Para Laruelle, una decisión filosófica es una diada de inmanencia y trascendencia; eso sí, una diada en la que la inmanencia figura dos veces, pues su estructura interna se halla subdividida entre una función empírica y otra trascendental. Es a la vez interna a la diada, como inmanencia empírica del *datum* emparejado con la trascendencia del *factum a priori*, pero también

externa, como ese suplemento de inmanencia trascendental necesario para mantener unidas la inmanencia empírica y la trascendencia *a priori*. Cada decisión divide la inmanencia entre un *datum* empírico, que se supone dado a través del *factum a priori*, y una inmanencia trascendental, a la que tiene que invocar como ya dada para garantizar la unidad de un *factum* presupuesto y un *datum* postulado. Como consecuencia de esta escisión de la inmanencia, la filosofía requiere que esta última intervenga a la vez como el corolario empírico de la trascendencia y como garante trascendental de la condición *a priori* y lo condicionado empíricamente, una unidad que da lugar a lo que los filósofos llaman "experiencia".

Por tanto, sostiene Laruelle, toda decisión filosófica recapitula la estructura formal de una deducción trascendental. En *El método trascendental* propone una versión en la que dicha deducción representa una invariante metodológica tanto para la filosofía anterior a Kant como para la posterior– una invariante cuyos rasgos funcionales pueden ser descritos independientemente de cualquier conjunto determinado de premisas, no ya ontológicas, sino incluso epistemológicas– y a continuación procede a identificar los tres momentos estructurales bien diferenciados que, según su criterio, son constitutivos de este método y, por consiguiente, de la filosofía como tal:

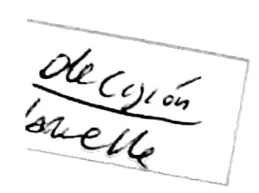




1. El inventario analítico de una multiplicidad de *a prioris* categoriales sobre la base de la realidad empírica o de la experiencia, de los que se quieren hallar sus condiciones de posibilidad. En Kant, este es el momento de la exposición metafísica del espacio y el tiempo como formas *a priori* de la intuición, así como de la deducción metafísica de las categorías como puras formas apriorísticas del juicio[10]. Se corresponde con el momento de la distinción

metafísica entre condicionado y condición, empírico y *a priori*, *datum* y *factum*.

2. El "agrupamiento" o unificación de esta multiplicidad de *a prioris* locales o regionales (*i.e.* categoriales) en una forma de unidad universal mediante un único *a priori* unificador y trascendental. Mientras que la forma de cada *a priori* categorial sigue siendo una función del *a posteriori*, la del trascendental no se encuentra ya ligada a ninguna forma de experiencia regional porque funciona como aquella condición superior o absoluta que hace que la experiencia misma sea posible. Ya no es el resultado de una síntesis, sino más bien la unidad presintética que hace que todas las formas *a priori* de síntesis sean ellas mismas posibles. De esta unidad se dice que es "trascendental" porque se supone que excede a la experiencia de un modo absoluto, en lugar de meramente relativo, como sí sucede con los *a prioris* metafísicos o categoriales, que siempre son locales, múltiples y se hallan ligados a una región o forma de experiencia específica. Trasciende de forma absoluta más allá de las distinciones genéricas específicas de los *a prioris* categoriales relativamente trascendentes, a los que en última instancia sirve de fundamento y unifica. Como es bien sabido, Kant localizará este fundamento trascendental del *a priori* sintético en la indivisible unidad de la pura apercepción. Lo crucial aquí, según señala Laruelle, es que esta misma absolutidad que se requiere del *a priori* trascendental es la que se ve comprometida en la medida en que, en diversos grados, según del filósofo de que se trate, se mantiene vinculada a una u otra forma de una entidad empíri-





ca metafísicamente trascendente. Laruelle da como ejemplos el "yo pienso" y el aparato de las facultades de Kant, así como el ego de la pura conciencia fenomenológica de Husserl. De ese modo, la supuesta trascendencia incondicional que se exige a lo trascendental queda comprometida precisamente porque la estructura de la trascendencia la vincula invariablemente a alguna entidad trascendente reificada.

3. El tercer y último momento es el de la unificación de estas modalidades de síntesis categorial con la unidad trascendental, pero ahora entendida desde el punto de vista de su relación constitutiva con la experiencia a través de la mediación de esta última. Se trata de la vinculación del *a priori* metafísico a la experiencia empírica a la que condiciona a través de la unidad trascendental que a su vez condiciona la posibilidad del propio *a priori*. Esta es la fase que se corresponde con la deducción trascendental de las categorías kantianas[11].

Es el momento de la síntesis trascendental, de la copertenencia recíproca que garantiza la inmanencia mutua del condicionante y el condicionado, ya sea en términos de la unidad de la experiencia posible (Kant) o de la intersubjetividad (Husserl) o del "estar-en-el-mundo" entendido como "cuidado" (Heidegger). El momento divisivo del análisis trascendental funciona tan solo como el preámbulo facilitador para este momento vinculante de la síntesis trascendental[12].

La explicación de la deducción trascendental que da aquí Laruelle parece querer suscitar de forma deliberada un

eco heideggeriano: la deducción constituye el movimiento por medio del cual la escisión metafísica trascendente de la división analítica "vira" (*Kehre*)[13] hacia la inmanencia empírica por medio de la función vinculante de la unidad trascendental y su síntesis indivisible. A través de la deducción, el movimiento que va de la multiplicidad categorial metafísicamente trascendente a la unidad trascendental que hace posible esa multiplicidad *a priori* se vuelve hacia la experiencia empírica bajo la forma de una síntesis trascendental que vincula el *a priori* al *a posteriori*, la sintaxis lógica de lo ideal a las congruencias empíricas y contingentes de lo real. De este modo, la deducción, simultáneamente, circunscribe lo empírico, en la medida en que se encuentra relacionado con su condición *a priori*, y delimita lo trascendente, plegando de nuevo el *a priori* dentro de los límites del sentido empírico e impidiendo los intentos metafísicos de soltarlo de sus amarras, según queda definido de acuerdo con los límites de la experiencia posible.



Pero la deducción no solo explica la realidad empírica de la cognición, sino también la realidad trascendental de su posibilidad *a priori*. Así, Laruelle parece estar de acuerdo con los sucesores inmediatos de Kant al conceder una importancia filosófica inusitada al descubrimiento del *a priori* sintético[14]. Aunque solo si la función de este último –como bien supieron ver Schelling y Hegel– es a la vez desubjetivizada y desobjetivada, o generalizada más allá de su reificación kantiana en la pura apercepción. Laruelle ve en el *a priori* sintético un mecanismo filosófico abstracto que es a un tiempo el medio y el fin de la deducción trascendental, a tal punto que en el núcleo de toda decisión filosófica detecta una u otra versión del *a priori* sintético en tanto que síntesis de lo ideal y lo real, de *logos* y *physis*. Es esta síntesis indivisible accionada a través de la mediación del *a priori* trascendental

en la deducción, esta realidad inobjetiva, presubjetiva y, por ello, superior (o lo que es lo mismo, trascendental) propia de la unidad-en-la-diferencia entre lo real y lo ideal, lo que Laruelle identifica como el momento de consumación de la decisión filosófica. Constituye la indivisión trascendental (=Uno) que es simultáneamente intrínseca y extrínseca, inmanente y trascendente, a la escisión diádica fundamental entre *factum* metafísico y *datum* empírico, entre condición y condicionado. Así, para Laruelle:

> El telos de lo trascendental es llevado a efecto por la deducción, y es esto lo que constituye lo real; no en un sentido empírico o contingente, sino en el sentido superior o específicamente filosófico que es el de la unidad sintética concreta de lo empíricamente real y de la posibilidad *a priori* o ideal.
>
> (Laruelle 1989b: 697)

Solo ahora resulta posible comprender el sentido del provocador aserto de Laruelle según el cual la decisión se atreve a "co-constituir" lo real. Pues, al nivel de la decisión, "la realidad" en cuestión no es ni la de la "cosa" inmanentemente empírica, o *res*, ni la del *a priori* metafísicamente trascendente e ideal –como sí ocurre en Kant, donde la "realidad" se define como coextensiva con los límites de la posibilidad real a través de la validez objetiva del condicionamiento *a priori* de la experiencia posible– sino más bien aquella que condiciona a ambas. Es la realidad propia de la síntesis trascendental, entendida como aquello que unifica y constituye las posibilidades del pensamiento y la experiencia a un nivel que mantiene su carácter presubjetivo e inobjetivo, de tal modo que, para Laruelle, se encuentra operativo, no solo en Kant y en Husserl, sino también en

Nietzsche y Deleuze. Esta unidad de decisión más elevada no solo es indisociable de la unidad de la experiencia, sino que además la genera, de tal forma que la segunda es siempre estructuralmente isomorfa con la primera. A través de la operación de la deducción, la decisión filosófica como división indivisible o Uno-de-la-diada es siempre coextensiva con la multiplicidad categorial apriorística de la experiencia.

Por otra parte, el filósofo reinscribe su propia actividad filosófica en el seno de la estructura trascendental que hace posible la experiencia de ese pensamiento como una parte de lo real a un nivel que es a la vez óntico-empírico y ontológico-trascendental (una vez más se trata del "híbrido decisional" o "compuesto"). Más concretamente, la sintaxis de la decisión lleva a efecto o ejecuta su propia realidad trascendental en lo que de hecho equivale a una operación de autodeducción provista de una estructura tripartita: la decisión es a un tiempo un acontecimiento de pensamiento empírico, algún ser inmanente o cosa; pero también un pensamiento ontológico-metafísico trascendente del ser como acontecimiento y, finalmente, aquello que enuncia trascendentalmente el ser del pensamiento como acontecimiento del ser. Esta es la compleja arquitectura interna propia de la decisión en su condición de círculo o doblete autopostulante/autodonante.



Una vez más, Heidegger ejemplifica la estructura decisional que Laruelle tiene aquí en mente. Heidegger reinscribe las condiciones para la génesis del proyecto de una ontología fundamental en el seno de la estructura de la propia ontología fundamental. Así, el proyecto filosófico que se traza en *Ser y tiempo* incorpora sus propias condiciones de posibilidad, como queda explicado en el desplazamiento del *Dasein* desde la dispersión en la cotidianidad mediana a la

apropiación propiamente metafísica del ser-para-la-muerte como su más-propia potencialidad para ser. Dado que el propio ser del *Dasein* queda puesto en cuestión a través de esta última, puede decirse que en última instancia la ontología fundamental, entendida como proyecto teórico, sobreviene al proyecto existencial primigenio trazado en el ser-para-la-muerte. Para Laruelle, la tesis heideggeriana de la trascendencia finita radicaliza la finitud kantiana, y por tanto la crítica de la metafísica, mediante la revelación de la condición real u óntica que determina el condicionamiento ideal o metafísico. Así, en *Las filosofías de la diferencia*, Laruelle concede a Heidegger el mérito de haber dado algunos pasos hacia la delimitación de la autonomía de la decisión filosófica al identificar un determinante real para el condicionamiento ideal (un proyecto cuya realización, según Laruelle, requiere el paso de la filosofía a la no-filosofía y la plena suspensión del pensamiento decisional). Sin embargo, tal vez fuera más acertado caracterizar la no-filosofía de Laruelle como el *terminus ad quem* de la delimitación de la metafísica que Heidegger efectúa por medio de la identificación de la cosa-en-sí con la trascendencia inobjetivable del *Dasein*. Laruelle intenta radicalizar la deconstrucción redefiniendo la cosa-en-sí como una inmanencia inobjetivable, no como una trascendencia –una decisión influenciada en parte por la crítica fenomenológica de Heidegger llevada a cabo por Michel Henry[15]– para que de ese modo pueda servir para delimitar la filosofía como tal al incluirla dentro del ámbito de la trascendencia. Mientras que la deconstrucción heideggeriana trataba de circunscribir el topos de la metafísica, exponiendo su determinación a manos de la trascendencia inobjetivable (primero la del *Dasein* y luego la del *Ereignis*), la no-filosofía pone a la filosofía como tal (deconstrucción incluida) a un lado –la pone en su sitio o la objetiva, por así decirlo (como veremos,



en esto consiste en parte lo que Laruelle llama "unilateralización")– al mostrar que el complejo decisional de trascendencia, inmanencia y lo trascendental se halla en última instancia determinado por la inmanencia inobjetivable que Laruelle identifica con "lo real".

5.4 Poniendo nombre a lo real



No obstante, a la vez que denuncia el idealismo básico de la decisión filosófica, Laruelle insiste en identificar la inmanencia inobjetivable de lo real con "el hombre" o "lo humano" en persona: "El hombre es precisamente ese real del que queda excluida la filosofía" (Laruelle 1998:86). Y en otra parte escribe: "La esencia del hombre reside en lo Uno, *i.e.* en un inherencia no-posicional (al) yo, en algo que no es nada-sino-sujeto o un absoluto-como-sujeto, *i.e.* una *finitude*" (Laruelle 1985:15). Al hacerlo así, Laruelle nos revela hasta qué punto, pese a su reivindicación de la radicalidad de la no-filosofía, su crítica a las pretensiones de la decisión filosófica sigue estando incluso demasiado en deuda con la radicalización fenomenológica del *pathos* de la finitud postkantiano llevada a cabo por Heidegger. Al igual que sucede con el *Dasein* heideggeriano, o la "Vida" de Henry, y pese a la ya bien conocida afirmación de que el dualismo sujeto-objeto ha sido desterrado, lo cierto es que la inmanencia inobjetivable del "Uno" de Laruelle parece plenamente situada del lado del sujeto y no del objeto.

Para ver por qué esta identificación resulta problemática, será necesario antes de nada comprender hasta qué punto sigue resultando gratuita a la luz de las propias definiciones axiomáticas de la inmanencia radical realizadas por Laruelle. En lugar de postularla y presuponerla mediante un acto de síntesis decisional, la inmanencia radical se determina axiomáticamente recurriendo al vocabulario de la filosofía

trascendental como una instancia real que no requiere constitución. En otras palabras, lo real se define axiomáticamente –por emplear el lenguaje de la constitución trascendental– como "ya-constituido". Más concretamente, se define axiomáticamente como aquello que está "siempre ya" dado como precondición de toda operación de síntesis trascendental. Aquí tenemos seis definiciones de ese tipo, adaptadas de la obra de Laruelle, *Filosofía y no-filosofía*:

1. Lo real es el fenómeno-en-sí, el fenómeno como *ya*-dado o dado-*sin*-donación, en lugar de constituido como dado a través de la síntesis trascendental entre lo empírico y lo *a priori*, entre lo dado y la donación.

2. Lo real es el fenómeno como *ya*-manifiesto o manifiesto-*sin*-manifestación, el fenómeno-sin-fenomenalidad, en lugar del fenómeno que se postula y presupone como manifiesto conforme a la síntesis trascendental de lo manifiesto y la manifestación.



3. Lo real es aquello en lo cual y a través de lo cual nos hallamos *ya*-asidos, en lugar de cualquier *factum* o *datum* originario por el cual nos suponemos asidos.

4. Lo real es lo *ya*-adquirido con anterioridad a toda adquisición cognitiva o intuitiva, en lugar de aquello que meramente se postula y presupone como adquirido a través de las formas *a priori* de la cognición y la intuición.

5. Lo real es lo *ya*-inherente con anterioridad a todos los forzamientos sustancialistas de la inherencia que condicionan todos esos modelos de la identidad supuestamente inherentes, ya sean analíticos, sintéticos o diferenciales.

6. Lo real es lo *ya*-indiviso, en lugar de la unidad trascendente que se postula y presupone como indivisa y se despliega para efectuar la síntesis trascendental de lo empírico y lo metafísico (Laruelle 1989a:41-45).

La reiteración de los modificadores "ya" y "sin" funciona aquí a modo de indicador de una instancia que es definida axiomáticamente –recurriendo, una vez más, al vocabulario de la constitución trascendental– como incondicionalmente suficiente, autónoma y necesaria. Mientras que el movimiento circular de la decisión asciende de lo empírico a lo metafísico y de allí a lo trascendental, aunque solo sea para luego volver a descender de lo trascendental a lo metafísico y finalmente a lo empírico, lo que Laruelle sugiere es que, en lugar de tratar de romper el círculo desde dentro, el pensamiento no debería permitir que lo obligaran a aceptar que está "siempre ya" dentro de él, y adoptar, en su lugar, una posición no decisional desde un principio. No se trata tanto de salirse del círculo como de darse cuenta de que en realidad nunca se estuvo dentro de él. De hecho, la afirmación de que el pensamiento está siempre ya dentro del círculo de la decisión, y que solo puede dar con una apertura hacia el exterior desde dentro, recurriendo a algún tipo de alteridad no-conceptual, es sintomática del idealismo que de forma espontánea adopta la filosofía postcrítica: la sola idea de que se pueda estar fuera del círculo se desecha como un ejemplo más de la supina "ingenuidad" del realismo precrítico. Así, para buena parte de la filosofía europea continental del siglo XX, de Heidegger a Derrida, de Levinas a Adorno, la única alternativa concebible al Escila del idealismo, por una parte, y al Caribdis del realismo –que siempre parece tan "ingenuo"–, por otra, reside en hacer uso de los recursos de la conceptualización contra ellos mismos con la esperanza de atisbar alguna exterioridad trascendente no-conceptual. Sin embargo, como ya tratamos de sugerir en el capítulo 3, lo que resulta ingenuo no es ya el realismo, sino más bien el idealismo compulsivo inherente a la presunción postcrítica de que todo acceso a la realidad se encuentra necesariamente circunscrito por el círculo de la síntesis trascendental. Es esta suposición



espontánea, este reflejo trascendental tan característico de la filosofía postcrítica, lo que Laruelle se propone cuestionar poniendo al descubierto la estructura subyacente a la síntesis trascendental. Al suprimir la premisa según la cual la decisión co-constituye lo real, el pensamiento acaba dándose cuenta de que puede tener una relación con una instancia real que, en lugar de presuponerse empíricamente o de postularse trascendentalmente como determinante, es definida por el pensamiento como ya-determinada y determinante para él; "un real de última instancia" conforme al cual el pensamiento puede aproximarse al círculo de la síntesis trascendental desde un lugar que está "siempre-ya" fuera de él:

> La determinación no es un acto autoposicional, una operación kantiano-crítica que implique la primacía de la determinación sobre lo determinado [...] Es lo determinado, lo real como cuestión-sin-determinación, lo que efectúa la determinación. Si la inmanencia radical tiene el carácter de lo dado, no es en ningún sentido específicamente empírico, como sucede con el *Bestand* [subsistencia]. En lugar de ello, conlleva la primacía de lo dado sobre la donación, de lo determinado sobre la determinación.
>
> (Laruelle 2000a:45)

Sin embargo, al mismo tiempo, este real de última-instancia no es simplemente material, pues "la materialidad", ya sea óntico-empírica u ontológico-metafísica, se sigue postulando y presuponiendo dentro del ámbito de la decisión. Por tanto, lo real como última-instancia no puede especificarse ontológicamente:

> La inmanencia radical no puede asumir una forma ontológica que sería especificadora, restrictiva y trascendente, como sigue siendo la materia. Es inalienable por derecho, inadecuada para sus efectos más distantes: es por derecho la "última instancia" universal (a través de la cual todas las formas de la causación óntica y ontológica deben "pasar"), aunque solo en última instancia (mantiene la relativa autonomía de estas formas secundarias de causación).
>
> (Laruelle 2000a:46)



En consecuencia, la agencia de última-instancia solo puede efectuarse si el pensar adopta una postura por la que ni se postula ni se presupone que la instancia sintetizadora última sea vinculante a efectos de la síntesis trascendental, sino ya-dada como lo real indiviso que es la precondición de la vinculación trascendental. El modificador "ya" apunta a un real que subsiste con anterioridad a cualquier proceso constitutivo de la realización trascendental, del mismo modo que el modificador "sin" indica que es dado de forma no sintética, con independencia de cualquier condición fenomenológica de la "donación" o de cualquier operador trascendental de manifestación. Estos modificadores corrigen el aparato de la constitución trascendental para poder describir un real que es in-sintetizable y que, por tanto, no queda constituido por su descripción. Señalan una disyunción no-sintética entre lo real y su intelección. Por consiguiente, pese a que cada una de las descripciones enumeradas más arriba resulta *adecuada*, no es posible suponer que alguna de ellas pueda ser *suficiente para* o *constitutiva de* lo real que describen. De ahí la insistencia de Laruelle en señalar que la no-filosofía representa un uso específico del discurso filosófico más que su negación: suspende el poder vinculante

de la síntesis trascendental como algo que se presume constituyente de lo real y somete a la síntesis a una operación de desvinculación para describir un real que no puede ser descrito como "ser" mientras se entienda a este último, siguiendo a Heidegger, como una función de la trascendencia.

En definitiva, el empleo de los modificadores "ya" y "sin" en la descripción de lo real como última-instancia es de hecho una forma abreviada de decir "no-decisional". Por otra parte, ya hemos identificado la característica definitoria de la decisión en relación con la estructura de articulación recíproca por la cual lo metafísico postula su propia presuposición empírica, mientras que lo empírico presupone su propia posición metafísica mediante la mutua y complementaria autoposición y donación de la condición y lo condicionado. Por consiguiente, el propio "no-" de la expresión "no-decisional" ha de ser entendido como una abreviatura de "no-autoposicional/donacional", en donde el prefijo "auto" aparece ahora condensando la esencia de la síntesis decisional.



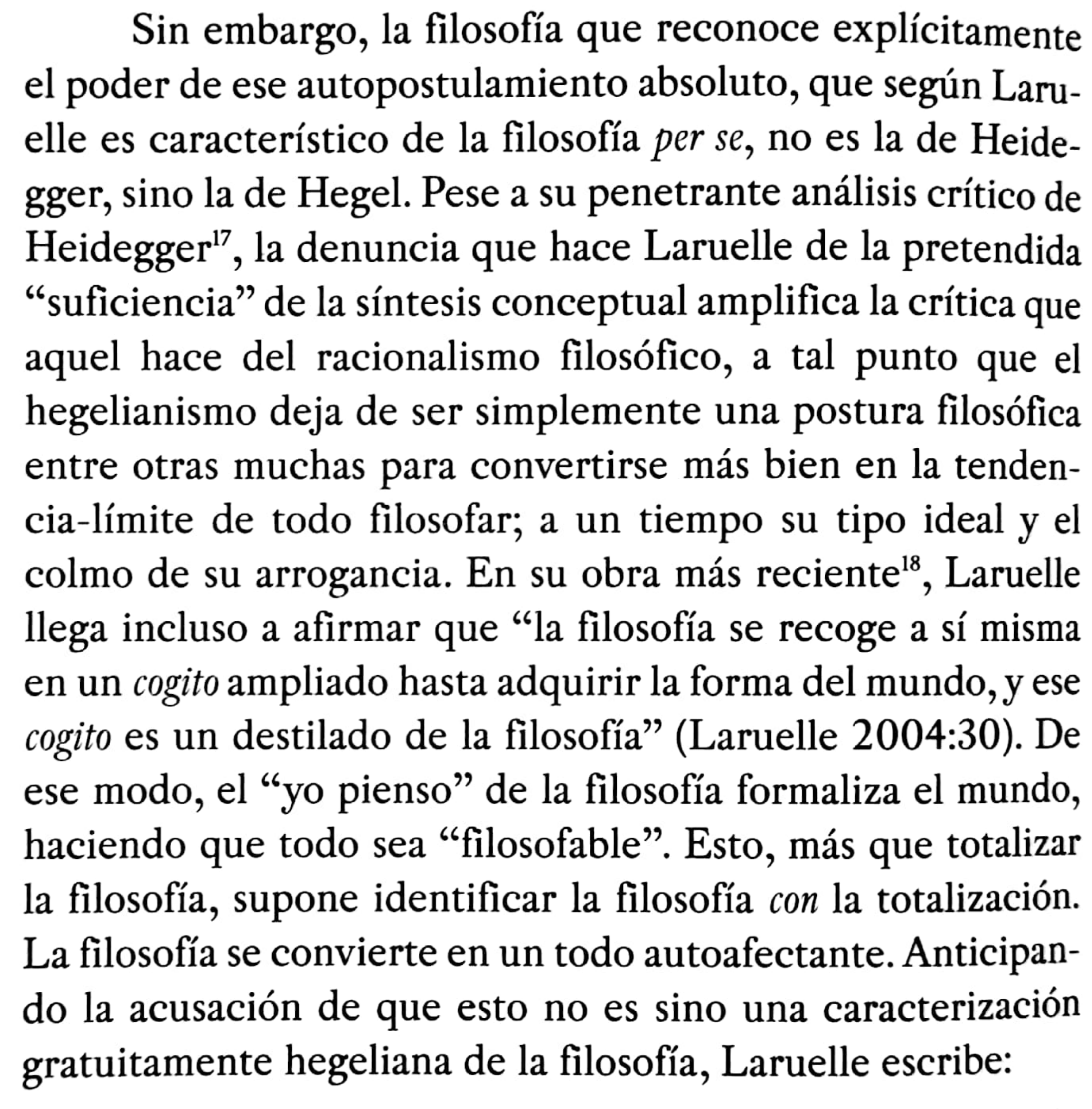
En este punto, una vez más, es Heidegger la referencia clave para Laruelle. Pues si es cierto, como parece sugerir la propia concepción heideggeriana de "el viraje" *(die Kehre)* del pensamiento[16], que toda decisión filosófica acarrea una carga ontológica implícita a modo de "diferencia" (*Unterschied*) en la cual el ser opera como el Uno-de-la-diada –la división indivisible que revela y retiene, o une y desune– entonces la trascendencia autopostulante y la auto-presuponente articulada en el "auto-" decisional expresará también la esencia de toda trascendencia ontológica en la medida en que se despliega decisionalmente. Así, concluye Laruelle:

> En la medida en que la filosofía explota la "trascendencia" o "el ser" de un modo privilegiado y domi-

Posible fuente bibliográfica-

> nante [...] la esencia de la trascendencia o el ser según su uso filosófico [...] es lo "auto", es decir, la idea de la absoluta autonomía de la filosofía bajo la forma de un círculo, de un tipo de autorreferencia que se hace patente en las dimensiones de la autodonación y la autoposición.
>
> (Laruelle 1996: 284)





5.5 Ventriloquia de la filosofía

Sin embargo, la filosofía que reconoce explícitamente el poder de ese autopostulamiento absoluto, que según Laruelle es característico de la filosofía *per se*, no es la de Heidegger, sino la de Hegel. Pese a su penetrante análisis crítico de Heidegger[17], la denuncia que hace Laruelle de la pretendida "suficiencia" de la síntesis conceptual amplifica la crítica que aquel hace del racionalismo filosófico, a tal punto que el hegelianismo deja de ser simplemente una postura filosófica entre otras muchas para convertirse más bien en la tendencia-límite de todo filosofar; a un tiempo su tipo ideal y el colmo de su arrogancia. En su obra más reciente[18], Laruelle llega incluso a afirmar que "la filosofía se recoge a sí misma en un *cogito* ampliado hasta adquirir la forma del mundo, y ese *cogito* es un destilado de la filosofía" (Laruelle 2004:30). De ese modo, el "yo pienso" de la filosofía formaliza el mundo, haciendo que todo sea "filosofable". Esto, más que totalizar la filosofía, supone identificar la filosofía *con* la totalización. La filosofía se convierte en un todo autoafectante. Anticipando la acusación de que esto no es sino una caracterización gratuitamente hegeliana de la filosofía, Laruelle escribe:

> La propia filosofía nos dice lo que ella es; aquello que existe, en el mejor de los casos, como un sistema

> que se postula y se piensa a sí mismo: Platón, Leibniz, Kant y, obviamente y por encima de todos, Hegel y Nietzsche han trazado, proyectado, delimitado y a veces incluso llevado a efecto esta idea de la filosofía entendida como el sistema de un *cogito* universal. El artículo definido "la", cuando se habla de "*la philosophie*", puede interpretarse, en primer lugar, como un todo autoafectante, que es lo que concierne a la propia filosofía, antes de ser entendido como identidad (de) ese todo, que es lo que concierne a la no-filosofía.
>
> (Laruelle 2004:160)



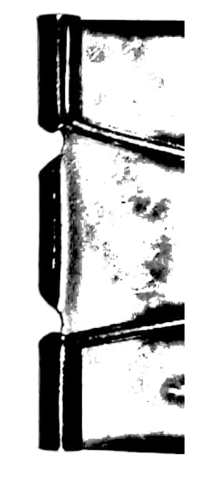
Es la condición de no-totalizable de la supuesta "identidad" de este todo lo que hace que sea "no-filosófica"; pero lo es solo porque la esencia de la filosofía en tanto que lógica de la totalización ya se ha identificado con la lógica de la trascendencia autoposicional. Por otra parte, dado que la esencia de algo solo puede ser o bien intuida o bien deducida a partir de su funcionamiento, no hay forma de que Laruelle pueda demostrar su aserto de que la filosofía es totalización. Simplemente lo estipula así y acto seguido extrae las consecuencias, mientras se nos invita a que admiremos sus poderes de intuición y su perspicacia deductiva, y a que apreciemos la ingeniosidad de su alternativa no-filosófica. El problema reside en que esa alternativa se muestra a la vez sobredeterminada por la caracterización negativa de la filosofía como decisión, de la que depende por completo, y –como ponen de manifiesto los propios tratamientos no-filosóficos que hace Laruelle de los temas filosóficos– significativamente insensible a las veleidades de la especificidad concreta que la conceptualización filosófica, pese a sus muchos defectos, posee la agudeza suficiente para registrar.

Al carecer de esta capacidad para la especificidad conceptual, la teoría no-filosófica que Laruelle elabora como consecuencia de su caracterización negativa de la esencia de la filosofía se ve minada, no tanto por su abstracción, como por su pura generalidad: resulta demasiado holgada para adaptarse a su objeto, demasiado basta para proporcionar una tracción conceptual útil al material para el que se supone que fue diseñada.

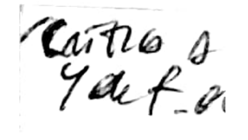
Así, cuando Laruelle deja a un lado sus intrincadas descripciones de los mecanismos de la teoría no-filosófica para ponerla en práctica en el tratamiento de temas filosóficos –como hace en los tres libros sobre ética, marxismo y misticismo que siguen a sus *Principios de no-filosofía* de 1996– no cabe sino sorprenderse por el formalismo y la escasez de detalles en el manejo que hace de estos temas, el cual resulta bastante somero en comparación incluso con el tratamiento filosófico ortodoxo de estas mismas cuestiones. De hecho, la mayor parte del esfuerzo conceptual en estos enfrentamientos con la ética, el marxismo y el misticismo lo dedica a refinar o poner a punto su propia maquinaria no-filosófica, mientras que la brega efectiva con las especificidades del tema queda reducida a algunos debates acerca de una serie de filósofos, elegidos más o menos arbitrariamente, que han tratado la temática en cuestión[19]. El resultado son unos textos en los que las descripciones relativas al funcionamiento del aparato teórico no-filosófico de Laruelle siguen ocupando el centro del escenario, mientras que la materia filosófica en la que en teoría debería focalizarse el análisis queda relegada a un simple papel secundario. Por otra parte, este *modus operandi*, que cada vez se vuelve más formulaico, tiende a repetirse siempre que Laruelle trata de someter el material filosófico al procesamiento no-filosófico. En última instancia, la pura generalidad de la versión que da Laruelle sobre la esencia de



la filosofía, unida al hecho de que esta última sea el único material con el que cuenta para trabajar, le lleva a no tomar en consideración todos aquellos aspectos del pensamiento filosófico que no pueden quedar subsumidos en el seno de su rígido esquema. De ese modo, el análisis excesivamente exiguo que hace Laruelle de la filosofía no le deja más opción que encajar todo el material conceptual en la camisa de fuerza de la decisión. Solo así puede procesarla y obtener de ella tesis no-filosóficas. Pero ocurre que estas invariablemente muestran una uniformidad estructural (la de la "dualidad unilateral") que delata su relación excesivamente tenue con los diversos materiales filosóficos que les sirven de fuente y a los que supuestamente debería iluminar.



Dados estos resultados comparativamente exiguos ¿cómo se explica tanta insistencia en identificar la esencia de la filosofía? En el pasaje citado más arriba, como en varios otros, esa obsesión de Laruelle por desvelar la esencia de la filosofía, tan característicamente heideggeriana, se ve reafirmada además por la apelación al hecho de que en francés el sustantivo "*philosophie*" deba ir precedido por el artículo definido "la". En inglés, sin embargo, dicho artículo no es necesario para referirse a ella. Por tanto, el empeño de Laruelle en identificar una esencia de *la philosophie* que vaya más allá de un listado de todas esas cosas a las que se denomina filosofía, parece tan errado como lo estaría un intento de dar una definición de la esencia de *le sport* que pretendiera ir más allá de establecer un listado de todas esas actividades que hemos dado en llamar "deporte". Aquello a lo que denominamos "filosofía" es una práctica intelectual con una compleja historia material y, si bien es cierto que su grado de abstracción la distingue de otras, solo los idealistas como Heidegger han intentado ensalzarla por encima de cualquier otra actividad intelectual, imbuyéndola de una "esencia"



perenne e insondable cuyo desenvolvimiento marca un hito al que se considera capaz de determinar el curso de la historia. Así pues, lo que hace Laruelle es refundir un aserto defendible, como es la idea de que Platón, Leibniz, Kant, Hegel y Nietzsche ejemplifican lo que la filosofía tiene de más profundo, con un aserto de un idealismo indefendible según el cual ellos encarnan la esencia de la filosofía. Viene a ser lo mismo que decir que los grandes deportistas no solo ejemplifican ciertas destrezas físicas y mentales, sino que además encarnan la esencia del deporte. Así, cuando Laruelle declara que "la propia filosofía" le ha dicho que es un todo autoafectante, lo único que se le puede responder es que "la propia filosofía" nunca habla, pues no es más que un ente imaginario: solo los filósofos hablan, sobre todo los que aseguran que es la propia filosofía la que habla a través de ellos. Lejos de desenmascarar las proclividades totalitarias de la filosofía, la afirmación que establece que esa recopilación contingente de textos y prácticas llamada "filosofía" instancia un todo autoafectante, y que esos individuos llamados "filósofos" llevan a efecto el sistema de un *cogito* universal que pone la voz a sus practicantes cual si fuera un ventrílocuo, de hecho no hace otra cosa que reiterar la idolatría hegeliana de la filosofía que Laruelle pretendía subvertir. Laruelle actúa cual ventrílocuo que hace hablar a la filosofía, para acto seguido manifestar el desagrado que le provocan las pretensiones autoritarias que él mismo ha puesto en su boca.

En último término, el aserto según el cual la autoposición decisional encarna la esencia de la filosofía supone una carga insoportable para el pensamiento de Laruelle. O bien continua insistiendo en afirmar que todos los filósofos son hegelianos, lo sepan o no, un aserto extraordinariamente difícil, por no decir que imposible de mantener; o bien sostiene

que aquellos que no lo son, no son realmente filósofos, en cuyo caso, amplias franjas de la tradición filosófica, desde Hume hasta Churchland, deben ser eliminadas de la disciplina puesto que su obra ya no puede ser calificada de filosófica. Otra opción, más razonable, sería que Laruelle simplemente abandonara la desorbitada pretensión de que su tesis acerca de la decisión constituye una descripción de la filosofía sin más, en cuyo caso, lo que quedaría delimitado y circunscrito mediante la suspensión de la trascendencia autodecisional efectuada por la inmanencia radical no sería tanto la filosofía *per se* como las diversas formas de síntesis trascendental invocadas por el correlacionismo (*cf.* capítulo 3), así como cualquier variante de la dialéctica, ya sea positiva o negativa[20]. Entonces sería posible reinterpretar el término "decisión" en la obra de Laruelle como un sinónimo de la síntesis trascendental o, de forma más general, como una fórmula cifrada para decir correlacionismo. Asimismo, podría entenderse que la tesis sobre la decisión de Laruelle nos proporciona una suerte de código genético del correlacionismo. Si se admite tal cosa, el alcance crítico de la obra de Laruelle se vuelve más limitado, pero mucho más perspicuo: cabría ver su contribución como la elaboración de una postura anticorrelacionista articulada con la máxima coherencia –pero que abjura de todo recurso a la intuición intelectual– más que como una no-filosofía. En este sentido, se puede interpretar a Laruelle como una suerte de kantiano renegado cuya subversión interna del idealismo trascendental no solo rehabilita la posibilidad de un realismo trascendental, sino que también proporciona una réplica póstuma del kantismo contra el idealismo hegeliano en todas sus formas, incluida la de un dialéctico tan heterodoxo como Badiou. A continuación veremos que la desvinculación de la síntesis trascendental efectuada por la inmanencia radical equivale a una



lógica no-dialéctica de la negación más que a una neutralización de la filosofía *per se.*

5.6 La evacuación de lo real

Si la delimitación de la metafísica llevada a cabo por Kant hacía a la razón dependiente de la sensibilidad, la circunscripción de la decisión que realiza Laruelle hace que la autonomía supuestamente absoluta de la trascendencia ontológica, o "ser", dependa de la inmanencia inobjetivable de lo que él llama "lo humano". Este es el intento de Laruelle de radicalizar la finitud, un intento que, como ya hemos señalado, en ciertos aspectos se limita a complementar la radicalización existencial que Heidegger hace de Kant con la crítica fenomenológica que Michel Henry hace de Heidegger. Así, en *Las filosofías de la diferencia*, Laruelle nos presenta una lectura de Heidegger, influenciada por Henry, en la que la trascendencia finita del *Dasein* funciona como el determinante inobjetivable de la objetivación (Laruelle 1986:55-120). Claramente, la exacerbación fenomenológica que efectúa Henry sobre el "ser-en-cada-caso-mío" (*Jemeinigkeit)* del *Dasein*, entendido como ipseidad autoafectante, proporciona la obvia analogía filosófica para la inmanencia inobjetivable de lo humano que Laruelle menciona como el determinante último de la ontología trascendente. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Laruelle sostiene que la esencia de lo real en tanto que inmanencia radical mantiene un carácter no-ontológico. Y, a diferencia de Henry –cuya influencia Laruelle reconoce, aunque recalque la distancia que separa sus respectivos proyectos– Laruelle insiste en la necesidad de evacuar de la inmanencia cualquier residuo de sustancia fenomenológica que pueda hacerla susceptible de ontologización, que es precisamente la sustancia egológica que Henry sigue caracterizando en términos de la pasividad radi-

cal de la afectividad, el *pathos* y la huella. Pues el dualismo de *pathos* y concepto de Henry hace que a este le resulte imposible explicar por qué la absoluta pasividad de la Vida autoafectante habría de externalizarse en las objetivaciones intencionales de la conciencia o en la trascendencia extática del estar-en-el-mundo. Así pues, Laruelle acusa a Henry de incurrir en una idealización fenomenológica de la inmanencia radical que hace que esta última dependa de la misma conceptualización de la que supuestamente debía abjurar. Esta idealización engendra un dilema para Henry. Si la inmanencia *pathica* repele la trascendencia conceptual por ser algo completamente ajeno a ella, su autonomía se convierte en algo co-constituido por la trascendencia cuya repulsión le es necesaria para mantenerse absoluta. En consecuencia, la existencia de esta trascendencia constitutiva, y por ende de la conceptualización, se presupone y se vuelve inexplicable a un tiempo. Pero si la inmanencia *pathica* es "siempre-ya" la precondición determinante del pensamiento conceptual, entonces la disyunción pretendidamente irreversible entre su *pathos* inobjetivable y el pensamiento objetivante se vuelve en último término reversible y la disyunción entre lo real y lo ideal, la inmanencia y la trascendencia, queda englobada de nuevo en una síntesis decisional (Laruelle 1996:133-143). Es precisamente para contrarrestar esta idealización sintética de la inmanencia radical por lo que Laruelle insiste en defenomenologizarla y desustanciarla para así llevar mejor a cabo su transformación en un vector unívoco de abstracción axiomática:



> Una vez que se ha definido de forma rigurosa en lugar de entregarlo sin más al dominio de la generalidad unitaria, metafísica o antropológica; una vez que se ha determinado axiomáticamente en lugar de

limitarse a presuponerlo mediante vagas tesis o enunciados, aquello a lo que llamamos "hombre" como identidad es algo tan inconsistente, está tan desprovisto de esencia, que constituye un agujero, no ya en el ser, sino en la misma nada. [...] La identidad real se empobrece, se empobrece hasta el punto de resultar inimaginable para la filosofía. Pero no se empobrece porque se haya abstraído de ella toda alteridad o porque se la haya desnudado mediante un proceso de alienación. De hecho, se articula mediante un símbolo, y sus efectos a su vez se articulan a través de un juego de símbolos, no obstante lo cual, confundir lo real con su símbolo es precisamente el error de los teóricos del idealismo y la raíz de todas las quimeras de la filosofía. [...] La expresión "Uno-en-Uno" o "Visión-en-Uno" indica la ausencia de cualquier operación que pudiera definirlo; el hecho de que no esté inscrito dentro de un espacio operativo o de una estructura más poderosa; su inmanencia *en* sí más que *para* cualquier otra cosa; su simplicidad desnuda sin excesos ni carencias, porque es la única medida que se requiere, aunque se trata de una medida que no es nunca una automedición, una medida que nada mide siempre que no haya nada que medir.

(Laruelle 2003:175-176)

Sin embargo, el empeño de Laruelle en identificar la inmanencia inobjetivable de lo real con "lo humano" la reontologiza de forma subrepticia. Pues aunque pueda ser perfectamente coherente afirmar, como hace Laruelle, que yo soy idéntico-en-última-instancia a la inmanencia radical, o que yo pienso conforme a lo real y que mi pensamiento está

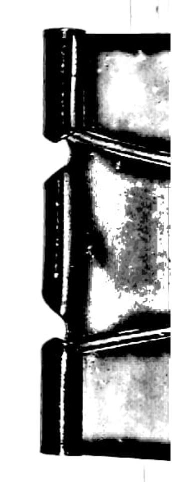
determinado-en-última-instancia por ello, a raíz de esto no cabe deducir que yo soy el verdadero en tanto que Uno, del mismo modo que, según Heidegger, soy mi *Dasein* en tanto que ese ser que soy en cada caso yo. Privilegiar, como hace Laruelle, la irrecusabilidad del "nombre-de-hombre" por encima de la contingencia de otras nominaciones ocasionales de última-instancia, supone efectivamente confundir lo real con su símbolo, reintroduciendo un "designador rígido" que se supone suficiente para fijar la esencia de lo real de un modo que, en último término, es indistinguible de su co-constitución por medio de la decisión[21]. El deslizamiento desde un "pienso de acuerdo con mi identidad última con un real que ya está dado" a un "este real de última-instancia es el humano que soy" resulta tan precipitado como el mucho más conocido salto desde el "pienso" al "existo". Este deslizamiento conlleva lo que, a la luz de lo que el propio Laruelle establece, equivale a una decisión: "soy humano". Pero ¿qué puede significar "ser-humano" si lo real radicalmente inconsistente no lo es? Lo que yo piense que soy no puede gozar de ningún privilegio en relación con la identidad de un real que ya está dado con independencia de cualquier cosa que yo pueda pensar acerca de él. Sostener que yo albergo algún tipo de comprensión preontológica de mi propio ser-humano supone zambullirse de nuevo en la hermenéutica del *Dasein* de Heidegger. Por otra parte, afirmar, como suele hacer Laruelle, que uno ya "sabe" de sí mismo que es humano en y a través de la inmanencia radical, supone realizar un mal uso del verbo "saber", reintroducir el pensamiento en el seno de la inmanencia radical y, por tanto, hacer al pensamiento co-constituyente de lo real, exactamente igual que hacía Henry. Privilegiar la nomenclatura "hombre" para designar lo real no puede sino refenomenologizar y resustancializar su inconsistencia radical y conferir-



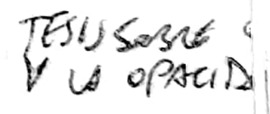
le un mínimo grado de consistencia ontológica. En su empeño por hacer que "lo humano" se mantenga como el emplazamiento invariable de la última-instancia, Laruelle se arriesga a retroceder a la egología trascendental *pathica* de Henry. Peor aún, esta identificación entre lo real y el individuo humano, arbitraria en último término, amenaza con reducir el tan cacareado radicalismo no-filosófico a un individualismo trascendental en el que cada yo humano se convierte en el determinante último de la filosofía, una postura que recuerda en exceso al solipsismo de Fichte para que pueda ser descrita de forma convincente como una no-filosofía. Es esta identificación, excesivamente solipsista, la que se debe abolir si se quiere separar de forma definitiva lo real del ser. Pensarse a uno mismo de acuerdo con un real sin esencia no significa pensarse a uno mismo como siendo esto en lugar de aquello; un ser humano y no una cosa, por ejemplo. Pensarse a uno mismo en consonancia con un real inconsistente que punciona la propia nada significa pensarse a uno mismo como idéntico a una última-instancia desprovista incluso de la mínima consistencia del vacío. Lo real es menos que nada, lo cual no supone ciertamente equipararlo a lo imposible (Lacan) o a ese nihilizante "por-sí" de Sartre que punciona la opacidad del "en-sí". En último termino, mostrarse de acuerdo con la afirmación de Laruelle según la cual lo real no conoce contrario u opuestos equivale a identificarlo con el "ser-nada" que Badiou (de forma problemática, como vimos en el capítulo 4) intentaba definir sustractivamente en lugar de con alguna variedad del "no-ser". Lo real no es la negación del ser, pues eso supondría reconstituirlo en oposición a algo, sino más bien su grado-cero. Lo que se da "sin-donación", o "no-autodecisionalmente", suspendiendo el entrelazamiento de la donación y lo dado; ni se retira de la presencia ni se sustrae de la presentación, pues

es precisamente al hacer eso cuando se vuelve co-constituido trascendentalmente por la relación con su propio contrario. En lugar de eso, es dado inmanentemente como "ser-nada".

5.7 La determinación en última instancia

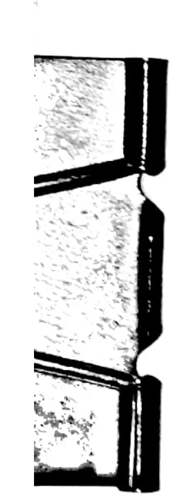


Lo real en tanto ser-nada no es un objeto sino aquello que manifiesta la esencia inconsistente o inobjetivable del objeto =X. Así, la objetividad puede redefinirse para que señale la realidad que subsiste independientemente de las condiciones de objetivación ligadas a la subjetividad trascendental, ya se llame esta "*Dasein*" o "Vida". Lo verdaderamente original de la obra de Laruelle no reside en la "no-filosofía", entendida como un deconstruccionismo exacerbado combinado con una sobredosis de solipsismo fenomenológico –que es precisamente a lo que puede quedar reducida debido a su obsesión con fijar la esencia de la filosofía– sino más bien en el hecho de que se definan las condiciones bajo las cuales el pensar ni se dirige intencionalmente a su objeto, ni lo refleja o lo representa, sino que más bien imita su opacidad inobjetivable en la medida en que esta es idéntica-en-última-instancia a un real que queda "excluido" de la objetivación. Es a esto a lo que Laruelle llama "determinación-en-última-instancia": la efectuación por parte del pensamiento de la esencia inobjetivable del objeto en su identidad no-sintética con lo real:



> La determinación-en-última-instancia es la causalidad que hace que sea universalmente posible para cualquier objeto X determinar su propia cognición "real", pero solo en última instancia [...] X [...] no se conoce en su exterioridad, a la manera idealista, sino por sí mismo, sin que esta identidad entre lo

real y su cognición adopte una forma dialéctica (real=racional, etc.), ya que toma la forma de una determinación-en-ultima-instancia. No hay sujeto trascendente; la cognición es el sujeto, su "propio" sujeto, por así decirlo, tanto como su propio objeto, pero solo por virtud de la "ultima instancia" de lo real. Es como si hubiera que insistir en que la "materia" del materialismo debería conocerse a sí misma y ser capaz de su propia teorización sin tener que pasar por la identidad dialéctica o algún otro tipo de mecanismo filosófico diseñado para garantizar la reversibilidad entre el objeto conocido y el conocimiento del objeto [...] La cognición es heterogénea para el objeto conocido, pero es este el que la determina en última instancia. El objeto X es a la vez –aunque sin estar dividido filosóficamente- causa-de-última-instancia de su propio conocimiento y objeto conocido. [...]

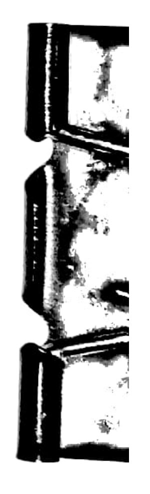


El viejo problema de la posibilidad del conocimiento no se resuelve invocando un sujeto o un fundamento trascendentales, sino por el hecho de que lo real esté excluido del conocimiento o que todo objeto esté excluido de su propia cognición, un estar-excluido que no hace que el conocimiento sea posible sino que más bien lo determina.

(Laruelle 2000:48.49)

Para Laruelle, por tanto, no se logra sortear el idealismo sustrayendo la intuición intelectual de la realidad para la que provee el acceso, sino cortocircuitando la diferencia trascendental entre pensar y ser de tal manera que lo que en el objeto queda excluido del pensamiento coincida (aunque no-sintéticamente) con lo que en el pensamiento queda

excluido del objeto. Una vez que se ha despojado de los mecanismos téticos o autoposicionales de la reflexión y la representación, el pensar se convierte en el vehículo para la causalidad de un real inintuible. La determinación-en-última-instancia implica una ascesis del pensamiento por medio de la cual este último abjura de los arreos de la intuición intelectual, así como de la representación objetivante. Al someterse a la lógica de la determinación-en-última-instancia, el pensamiento cesa de dirigirse intencionalmente hacia el objeto, de tratar de aprehenderlo o reflejarlo; se vuelve no-tético y se convierte por tanto en un vehículo para aquello que es inobjetivable en el objeto mismo. El objeto se vuelve a la vez el paciente y el agente de su propia determinación cognitiva. En lugar de dirigir la mirada hacia la intuición intelectual para que nos facilite una salida del círculo correlacional –una maniobra que amenaza con reinvocar algún tipo de armonía preestablecida entre pensar y ser– la determinación-en-última-instancia desata la síntesis correlacional para efectuar (en lugar de representar) una identidad sin unidad y una dualidad sin distinción entre sujeto y objeto. Efectúa una disyunción no-correlacional entre la realidad inobjetivable y la objetivación ideal mediante la instanciación de la identidad-de-última-instancia entre el estar-excluido del objeto y el de lo real en tanto que ser-nada. Identidad sin unidad y dualidad sin distinción son los rasgos característicos de la determinación-en-última-instancia en la medida en que su estructura es la de aquello a lo que Laruelle llama una "dualidad unilateral". Al efectuar una dualidad unilateral entre el pensamiento y la cosa, la determinación-en-última-instancia manifiesta una adecuación no-correlacional entre lo real y lo ideal sin reincorporar al primero en el seno del segundo, ni a través de la maquinaria de la inscripción simbólica ni de la facultad de la intuición intelectual.

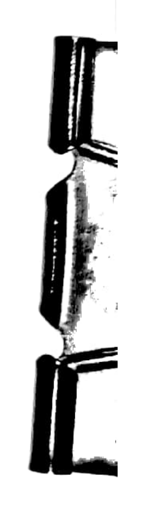


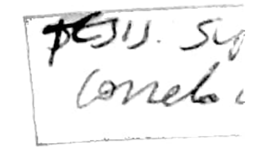
5.8 El objeto pensante

La determinación-en-última-instancia representa la conjunción de dos causas: la inmanencia como causa real y la objetivación como causa ocasional. Pero esta conjunción adopta la estructura disyuntiva de la dualidad unilateral. La agencia de lo real como causa-de-última-instancia se manifiesta como una fuerza unilateralizante. La unilateralización, sin embargo, no ha de ser confundida con la unilateralidad. La unilateralidad es bien conocida en el campo de la filosofía: X se distingue unilateralmente de Y sin que Y se distinga a su vez de X. Varios neoplatónicos, así como Hegel, Heidegger, Derrida y Deleuze, han invocado esta lógica en distintos contextos. Pero en estos contextos filosóficos de tipo estándar, la unilateralidad de X siempre se reinscribe en una relación bilateral con Y en el metanivel suplementario del que dispone la reflexión, la cual goza de una posición dotada de una visión de conjunto con respecto a X e Y por la que continúa viendo a la vez ambos términos en relación el uno con el otro. Así, la unilateralidad de X con respecto a Y es solo operativa al nivel de X e Y, pero no para la reflexión, que se exime de esta relación inmanente a través de la trascendencia. El pensamiento reflexivo es siempre un espectador que lo ve todo (términos y relaciones), incluido a sí mismo, desde arriba. Es esta dimensión suplementaria de visión de conjunto la que es característica de la reflexividad tética.

Pero ocurre que la unilateralización se halla excluida de la reflexión: solo puede efectuarse de manera no-tética, es decir, no-autoposicionalmente. El ser-nada no se distingue del ser: no es trascendente. Más bien es el ser en tanto que trascendencia autoposicional el que se distingue de forma absoluta del ser-nada. Dado que el ser-nada está excluido del

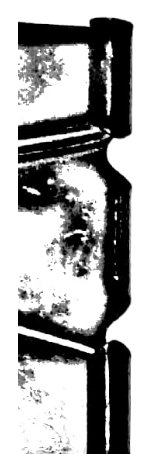
pensamiento, y considerando que el pensar presupone como su elemento un mínimo grado de trascendencia objetivadora, no es lo real lo que causa el pensamiento, sino más bien la trascendencia objetivadora. El pensar necesita ser *ocasionado* por la trascendencia objetivadora para que pueda ser capaz de asumir lo real como su causa-de-última-instancia inobjetivable. Para que el pensar efectúe la exclusión de su causa real, antes debe ser ocasionado *por* su causa ideal. Lo real en tanto que causa-de-última-instancia solo puede volverse efectivo para el pensamiento –o más exactamente, *en* o *como* pensamiento- si el pensar ya ha sido causado por la trascendencia. Así, la determinación-en-última-instancia requiere que la trascendencia se objetive, incluso a la vez que la modifica. Y la modifica transmitiendo la fuerza unilaterallzadora de la última-instancia al objeto que ha sido dado u objetivado trascendentalmente: en lugar de hacerse objetivamente manifiesto como el correlato de un acto de objetivación, el objeto pasa a ser el sujeto que determina su propia manifestación objetiva; se le toma *en* y *como* el agente del pensar que unilateraliza su propia objetivación trascendente. De esta forma, la determinación-en-última-instancia convierte al objeto en tanto que agente de la causa ocasional en sujeto en tanto que paciente de la causa real. El objeto se convierte en el marcador de posición o el representante no-tético de la última-instancia que hace que la objetivación se distinga absolutamente de él, incluso cuando este resulta indistinguible de la objetivación. El objeto= X unilateraliza su propia objetivación trascendente instanciando la identidad (sin síntesis) entre su estar-excluido y el de lo real, así como la dualidad (sin distinción) entre esta identidad inobjetivable y la diferencia entre su ser objetivo y su ser-nada.





En consecuencia, la determinación-en-última-instancia efectúa la identidad unilateralizante del objeto X, mientras

que la objetivación instancia la diferencia unilateralizada del ser de X en la medida en que se distingue absolutamente del ser-nada de X. Por tanto, no es la identidad-de-última-instancia de X con el ser-nada lo que se distingue unilateralmente del ser objetivo de X, sino que es más bien este último el que se distingue unilateralmente de lo anterior. Pero en X en tanto que identidad unilateralizadora, la dimensión suplementaria de reflexividad a través de la cual el pensamiento objetivante se muestra capaz de tener una visión de conjunto de la relación entre el objeto y la objetivación, entre X e Y, se reduce de forma decisiva y se vuelve inoperativa. Así, la propia relación unilateral entre X e Y, despojada de su envoltorio unilateral en el seno del pensamiento objetivante, se unilateraliza, dejando tan solo a la identidad unilateralizadora de X como objeto conocido que determina su propio sujeto cognoscente y la diferencia unilateralizada entre X e Y como síntesis entre objeto y objetivación. X es a la vez el sujeto determinante y el objeto determinado, y se mantiene radicalmente indiferente a la diferencia entre X e Y, entre objeto y objetivación (u objeto determinado y determinación subjetiva). En último término, mientras que el correlacionismo garantiza la ubicuidad del objeto haciendo hincapié en que el pensar mantiene su condición de inobjetivable, la determinación-en-última-instancia desmantela la objetivación convirtiendo al propio pensamiento en una cosa.



5.9 La desvinculación trascendental

La unilateralización inhabilita la dialéctica. Una dualidad unilateral es una estructura compuesta por la no-relación –el objeto X como identidad unilateralizada– y la relación entre la relación y la no-relación –el pensamiento objetivante como diferencia unilateralizada entre X e Y, identidad y diferencia. Al contrario de lo que sucede con

otros ejemplos de unilateralidad más habituales en filosofía –en los que en último término se mantienen siempre los dos lados– la dualidad unilateral efectuada por la determinación-en-última-instancia es una dualidad con un solo lado: el lado de la objetivación como diferencia (relación) entre X (no-relación) e Y (relación). Por consiguiente, mientras que la dialéctica invariablemente orbita en torno a la relación entre la relación y la no-relación, que es considerada el culmen de la reflexividad –aunque también represente el culmen del narcisismo idealista, ya que convierte todo "en-sí" en un "para-nosotros"–, la dualidad unilateral efectuada por la determinación-en-última-instancia ejemplifica una disyunción irreflexiva, y por lo tanto no-dialectizable, entre la trascendencia objetivante y la inmanencia inobjetivable, una disyunción que encarna la no-relación de la relación y la no-relación. A diferencia de cualquier variedad de la reflexión, ya sea trascendental o dialéctica, la determinación-en-última-instancia efectúa una dualidad unilateral con un solo lado, el de la trascendencia objetivante. Dado que esta última posee siempre dos lados, *i.e.* un carácter dialéctico, la determinación-en-última-instancia unilateraliza en efecto la dialéctica. Así, la unilateralización no se puede reinscribir dialécticamente.



Por otra parte, la separación radical o dualidad unilateral entre el ser-nada, entendido como lo ya-manifiesto, y la trascendencia ontológica, entendida como la combinación de lo manifiesto y la manifestación, es ella misma ya-manifiesta (aunque sin manifestación). En otras palabras, en el nivel más profundo de análisis, la fuerza unilateralizadora (o negatividad no-dialéctica) propia del "no-" laruelliano no consiste simplemente en separar la inmanencia inobjetivable de X de su objetivación trascendente bajo la forma de una dualidad unilateral, sino en algo

más fundamental aún como es separar la objetivación de la diada "objetivable/no-objetivable" de la dualidad unilateral ya manifiesta que separa la objetivación diádica de la dualidad inobjetivable. En otras palabras, no solo resulta que la diferencia entre la inmanencia inobjetivable y la trascendencia objetivante es solo operativa del lado de esta última; lo que es más importante aún, la dualidad entre esta diferencia y la indiferencia de lo real hacia ella se vuelve operativa si -y solo si- el pensar *efectúa* la exclusión de lo real para la objetivación mediante la determinación de esta en-la-última-instancia. La distinción diferencia/indiferencia es una diferencia objetivable; pero se vuelve inobjetivable, y por ende trascendental, cuando la determinación-en-última-instancia efectúa la indiferencia de lo real a la objetivación. Más exactamente, se convierte en trascendental a través de aquello a lo que Laruelle denomina la "ultimación axiomática" por la cual la determinación-en-última-instancia asume la identidad última entre el objeto como causa donada trascendentalmente y lo real como causa ya-dada, sin postular o presuponer dicha identidad mediante un acto de síntesis. Solo al ser efectuado como última causa para el pensar puede lo real en tanto que última-instancia volverse capaz de determinar la distinción diferencia/indiferencia como una dualidad unilateral. Es por ello que Laruelle caracteriza la determinación-en-última-instancia como una operación "trascendental": determina cada diferencia que se postula y presupone a través de la síntesis objetivante, entendida como la indiferencia del objeto a la determinación, una indiferencia que ahora se efectúa en y como sujeto del pensamiento. En relación con ello, si la síntesis objetivante es trascendental, entonces la unilateralización de dicha síntesis será metatrascendental, esto es, determinará la determinación como tal. Más con-

cretamente, determinará la determinación trascendental en tanto que síntesis del objeto real y la identificación ideal como una disyunción que desvincula la síntesis objetiva en la dualidad unilateral que comprende la identidad de la realidad inobjetivable de X y la diferencia entre la objetivación ideal de X y su realidad inobjetivable. En consecuencia, la unilateralización equivale a una desvinculación trascendental.

5.10 Autonomía absoluta y relativa



(Este apartado proporciona una clarificación necesaria, aunque un tanto técnica, sobre el funcionamiento concreto de la unilateralización. Los lectores que lo encuentren excesivamente farragoso harán bien en pasar al siguiente apartado, que resulta bastante más digerible.) La unilateralización en su condición de "determinación de la determinación" ha de ser entendida en relación con la conjunción de dos causas: lo real en tanto que causa necesaria pero no-suficiente y lo ideal como causa supuestamente suficiente. En otras palabras, la unilateralización es la conjunción no-dialéctica de una causa absoluta o necesaria y una causa relativa u ocasional. Mientras que la primera está ya-dada como *determinante*, la segunda está ya-dada como *determinable*. Así, la objetivación viene ya-dada como la causa ocasional que ha de ser determinada por lo real como causa-de-última-instancia. No obstante, lo real en tanto que causa-de-última-instancia se efectúa como algo trascendentalmente determinante para el pensamiento solo si el pensamiento es ocasionado por la objetivación. Pero la objetivación es una ocasión porque está ya-dada por lo real, con el que es idéntica-en-última-instancia. Por consiguiente, la determinación-en-última-instancia existe como la dualidad unilateral de causa real y

causa ocasional, una dualidad que se efectúa en y como pensar. La agencia de la causa real solo se vuelve efectiva cuando es ocasionada por la causa ideal. El objeto X se convierte en el sujeto de su propia determinación porque su objetivación proporciona la causa ocasional que convierte su identidad inobjetivable en el agente real de su determinación.

En consecuencia, incluso la supuesta autonomía de la objetivación es, sin embargo, relativa-en-última-instancia al ser-nada. El ser en tanto que trascendencia ontológica solo se postula-como-dado mediante la petición de una inmanencia inobjetivable que está ya-dada. Así, el ser, entendido como la condición supuestamente suficiente para la síntesis ontológica, sigue siendo relativo-en-última-instancia al ser-nada en tanto que condición necesaria pero no suficiente. La autonomía absoluta y autopostulante de la trascendencia ontológica es solo relativamente autónoma en relación con la autonomía radical de aquello que está ya-dado. Sigue siendo relativa a aquella última-instancia radicalmente autónoma que solicita como ya-dada para efectuar su síntesis trascendental de objeto y objetivación. En palabras de Laruelle:

> La inmanencia real ni absorbe ni aniquila la trascendencia, no es opuesta a ella, sino que es capaz de "recibirla" y de determinarla como una autonomía relativa. La inmanencia real es tan radical –más que absoluta– que no reduce la trascendencia del mundo –ni filosófica ni fenomenológicamente– ni la niega ni la limita sino, más bien al contrario, la dona– aunque sea conforme a su propia modalidad: como ese ser-dado-sin-donación de trascendencia que, si bien sigue siendo "absoluto" o autoposicional en su propio

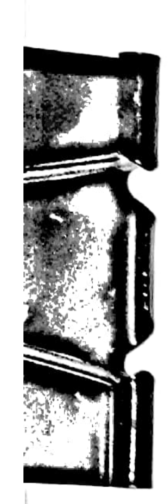
> registro, adquiere una relativa autonomía con respecto a lo real.
>
> (Laruelle 2000:50 51)

Así pues, la trascendencia ontológica nunca es simplemente dada como un en-sí absolutamente autónomo en relación con la diada metafísica de "trascendencia objetivante/inmanencia inobjetivable". También es ya dada-sin-donación como relativamente autónoma o, lo que es lo mismo, dada como una causa ocasional para la determinación-en-última-instancia. Es esta donación heterónoma y no-autodonacional de la trascendencia como causa ocasional –el hecho de que su autonomía autopostulante sea dada-sin-donación como una autonomía meramente relativa– lo que suspende su pretensión de una suficiencia absoluta y la convierte en un material determinable. La presunta autonomía de la trascendencia –su supuesta suficiencia para la síntesis ontológica– queda en suspenso una vez se ha comprendido que la necesidad de objetivación ya ha sido dada heterónomamente como una simple condición relativamente suficiente; una causa ocasional pero no determinante que habrá de ser determinada-en-última-instancia por lo real en tanto que causa necesaria pero insuficiente.



Es esta suspensión de la autonomía absoluta de la trascendencia reflexiva lo que explica la posibilidad de la determinación-en-última-instancia como síntesis no-dialéctica entre el objeto conocido y el objeto del conocimiento. Sin embargo, es también ese aspecto de la misma el que sigue siendo más difícil de comprender desde el punto de vista de la reflexividad y, en sentido más general, del correlacionismo. Pues ¿no sucede que la pretendida "efectuación" por parte del pensamiento de un real que supuestamente se mantiene radicalmente excluido de él, restituye una reciprocidad –y por tanto una determinación bilateral- entre lo real y lo ideal,

entre pensar y ser? Para darse cuenta de por qué esto no es así, es importante recordar que la exclusión de lo real para la síntesis objetivante implica que se encuentra ya separado-sin-separación de toda oposición diádica, como, por ejemplo, la oposición entre lo pensable y lo impensable. Así, el que lo real se encuentre excluido de la alternativa diádica entre lo pensable y lo impensable no lo vuelve "impensable". El que el ser-nada esté excluido para el pensamiento significa que no conoce ni oposición ni negación porque es idéntico-en-última-instancia al ser en tanto que objetivación. Es esta potencia unilateralizadora lo que le permite determinar la oposición objetiva entre pensable e impensable, objetivable e inobjetivable, ser y no-ser –unas oposiciones que en último termino socavan la fenomenología de la inmanencia absoluta de Michel Henry– como la causa ocasional que convierte la exclusión del ser-nada en una identidad-de-última-instancia con la exclusión del ser-objetivado.



De ese modo, la distinción entre la exclusión de lo real del pensamiento y la determinación-en-última-instancia, entendida como una efectuación trascendental de dicha exclusión, no constituye una distinción diádica entre distintas "cosas" reificables. Ni el ser-excluido de lo real ni su efectuación como determinación-en-última-instancia pueden ser consideradas "cosas" distinguibles filosóficamente. Solo hay una "cosa": la trascendencia objetivante como causa ocasional. "Entre" la exclusión de lo real de la objetivación y la exclusión de la determinación-en-última-instancia para la objetivación no hay ni identidad ni diferencia sino tan solo una identidad-de-última-instancia ocasionada por la propia objetivación. La exclusión de lo real se efectúa como exclusión de la determinación de la objetivación sobre la base de esta última como causa ocasional. La objetivación se mantiene como la única instancia hipostasiada aquí presente.

Lo real en tanto que causa-de-última-instancia es ya-dado como determinado, pero también ha ya-dado la síntesis de objeto y objetivación como la ocasión causante de su propia determinación. Esta determinación no es otra cosa que la unilateralización de la síntesis trascendental. Y es el prefijo "no-" lo que en último término condensa la fuerza unilateralizadora de la determinación-en-última-instancia como una negatividad no-dialéctica.

5.11 La negatividad no-dialéctica

No obstante, el prefijo "no-" resulta fundamentalmente equívoco. Por un lado, se supone que expresa la positividad de lo real como algo suficiente, autónomo y necesario en y por sí mismo, siendo precisamente esta positividad la que le permite suspender y determinar, en lugar de cancelar y destruir, la supuesta suficiencia de la trascendencia ontológica. La pretensión de gozar de una autonomía absoluta por parte de esta última resulta ser una ilusión que presupone ya la agencia de la inmanencia real, su poder vinculante, para alcanzar la síntesis trascendental de lo dado y la donación que garantiza su autonomía. Así, la trascendencia del ser al mismo tiempo solicita y rechaza al ser-nada; lo presupone y lo niega a la vez. A modo de contraste, el ser-nada permite que se dé la trascendencia ontológica, aunque sin-donación. Pero estas características positivas de lo real, su radical suficiencia, autonomía y necesidad, siguen siendo esencialmente negativas hasta que son efectuadas a través de la determinación-en-última-instancia. Así, la última-instancia sigue siendo una condición universalmente necesaria pero no suficiente. No asume un papel determinante a menos que la trascendencia objetivante dé lugar a su propia determinación, y para eso es necesaria la intervención del



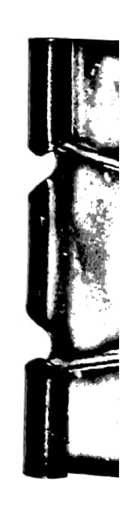
pensamiento, si bien se trata de un pensamiento que deshace la objetivación convirtiéndose en cosa. La suficiencia, autonomía y necesidad negativas de lo real no se vuelven positivamente operativas hasta que son efectuadas en y como determinación-en-última-instancia. Solo mediante esta consigue lo real transmitir su suficiencia negativa a la suficiencia absoluta de la objetivación, dejando en suspenso el círculo de la síntesis de un modo similar al de una restricción de velocidad que se hubiera levantado. Esta es la positividad meramente negativa del "no-" entendida como aquello que permite que la síntesis de lo dado y la donación sea dada sin "donación".



Sin embargo, al mismo tiempo, esta positividad negativa sigue manteniendo un sentido más marcadamente negativo como anulación: pues el "no-" no solo suspende la autonomía de la síntesis sino que también la desarticula a través de la unilateralización, eliminando la reciprocidad, la correlación y la correspondencia que se asocia con la reflexividad. Así, lo real continúa albergando una negatividad positiva, un poder de incisión o de desarticulación que halla expresión cuando su positividad negativa se efectúa en y como determinación-en-última-instancia. Esta negatividad positiva avala la fuerza unilateralizadora de lo real.

Pero es precisamente de esta negatividad positiva contenida en la determinación-en-última-instancia –de su potencial para una incisividad intrafilosófica, por así decirlo– de lo que Laruelle reniega, alegando que amenaza con poner en peligro la pretendida inconmensurabilidad entre el pensamiento filosófico y el no-filosófico. Sin embargo, como hemos visto, es solo la propia insistencia de Laruelle en equiparar la filosofía con la decisión lo que apuntala esta supuesta inconmensurabilidad. Una vez que se reformula la dicotomía entre filosofía y no-filosofía como un contraste

entre el pensar correlacionista y el no-correlacionista, las razones para renegar de cualquier consecuencia potencialmente intrafilosófica de la negatividad positiva de lo real, lisa y llanamente se evaporan. De hecho, el reniego de esto último por parte de Laruelle equivale a un intento de neutralizar la potencialidad filosófica latente en su obra con la excusa de que ello comprometería la supuesta indiferencia de la no-filosofía hacia la decisión filosófica[22]. Es necesario insistir, sin embargo, aunque sea en contra del propio Laruelle, que es precisamente la negatividad positiva de ese "no-" lo que expresa la negatividad no-dialéctica de lo real. Es la coincidencia no-contradictoria de la positividad y la negatividad de lo real lo que sustenta la capacidad para la negación no-dialéctica de la unilateralización, en la medida en que esta, en lugar de cancelar y preservar, suspende e incide simultáneamente toda forma de unidad sintética.



Así pues, es precisamente por estar enraizado en lo real en tanto que ser-nada por lo que ese "no-" puede funcionar como un índice de la negatividad positiva, así como de un poder de negación que no conoce ni oposición ni contradicción. Pero esto es solo posible a condición de que la unilateralización implique la coincidencia de la suspensión y la incisión. Pues el hecho de que lo real en tanto que ser-nada siempre haya suspendido ya la suficiencia de la objetivación, deja las cosas como están; no basta con determinar la suficiencia ilusoria de la trascendencia ontológica –una suficiencia que solo es operativa en el seno de esa trascendencia objetivante– a menos que la indiferencia de lo real se convierta en un poder de desvinculación a través de la determinación-en-última-instancia. El hecho de que esta última opere prefijando locuciones trascendentales bien conocidas con modificadores como "no-", "sin" y "ya" pone de relieve hasta qué punto cualquier positividad que se reclame para la no-

filosofía deriva no solo de la suspensión de la autoposición, sino más bien de su desarticulación. Es precisamente esto lo que significa la unilateralización: no solo la suspensión de la reflexividad tética y la generación de nuevos conceptos que, de alguna manera, "flotan" por encima del discurso filosófico y que, supuestamente, se muestran irreductibles al elemento a partir del cual se han generado (como Laruelle parece dar por sentado), sino más bien una intervención quirúrgica sobre el cuerpo de la síntesis trascendental que cercena términos y relaciones, amputa la reciprocidad y agudiza la parcialidad. Cada síntesis tiene un doble filo y es por tanto reversible, pero unilateralizar la síntesis significa dotarla de una capacidad de conseguir un corte irreversible de un solo lado.

A este respecto, el relato de la unilateralización que hemos extraído de la obra de Laruelle consolida y profundiza la lógica de la sustracción que examinamos en Badiou (*cf.* capítulo 4). Pero mientras que este último se mantiene dentro de lo ontológico, el primero se muestra trascendental. La ratificación trascendental de la ontología sustractiva se produce a través de una decisión que permite tomar al ser-nada como la presuposición real que determina el discurso ontológico. Así, la decisión de que el ser es nada puede soslayar el recurso a la primacía del significador sustractivo Ø cuando es determinada por una instancia real que se identifica como ser-nada independientemente del discurso. Es lo real como grado cero de la inmanencia lo que determina su nominación ideal como vacío. La decisión de que la ontología son las matemáticas, por ejemplo, solo puede ratificarse a través de la sutura no-matemática, *i.e.* no-discursiva, de la teoría a lo real en tanto que ser-nada. De ese modo, la filosofía abjura de su papel metaontológico como mediador trascendental entre la ciencia y la realidad, entre el discurso

y el mundo. La plena potencialidad de la tesis ontológica de Badiou –a saber, que el ser es nada– solo se lleva a efecto cuando se ve suplementada con la hipótesis trascendental que hemos extraído de Laruelle –a saber, que existe una identidad-de-última-instancia entre la exclusión del ser-nada y el estar-excluido del pensamiento-. La tesis que hemos sacado de Badiou atañe a "lo que es": ser es nada. La hipótesis que hemos desarrollado recurriendo a Laruelle, en cambio, atañe a la relación entre el pensamiento y lo que es (que Badiou subordinaba a la lógica de la inscripción): a través de la determinación-en-última-instancia la filosofía se sutura a la nada para efectuar un vacío. Este "vaciamiento" no es sino otra forma de describir la potencia unilateralizadora de la determinación-en-última-instancia. Distinguiremos el vacío como dualidad unilateral del ser-nada en el que está enraizado como cero indivisible. Mientras que la dialéctica procede a partir del Uno que se divide en dos, la unilateralización consiste en que el dos del vacío efectúe el cero del ser-nada. La negación no-dialéctica es este "vaciamiento" y la lógica de su efectuación es la de la dualidad unilateral, el corte irreversible.

5.12 La identidad del espacio-tiempo

La originalidad de un filósofo suele calibrarse en razón de *lo que* piensa. La singular aportación de Laruelle, sin embargo, solo se vuelve apreciable cuando se entiende que lo que se propone es transformar *el modo* en que piensan los filósofos. Su innovación es esencialmente formal: consiste en la invención de un nuevo tipo de lógica trascendental cuya profundidad conceptual (aunque no la amplitud de su alcance) iguala y desafía a un tiempo a la de la lógica dialéctica de Hegel. A este respecto, la negatividad no-dialéctica

que Laruelle ha revelado proporciona la clave para comprender la diacronicidad inherente a aquello a lo que Meillassoux llamaba el "tiempo absoluto" en el capítulo 3. Como vimos allí, el recurso de Meillassoux a la in-tuición intelectual en su tesis sobre la captación del absoluto por parte del pensamiento, amenazaba con comprometer la autonomía de aquel al reinscribirlo en el seno de la síntesis correlacional. Lo que hemos intentado sugerir en las páginas precedentes es que la objetividad absoluta, o no correlacional, se comprende mejor si se ve como una estructura asimétrica que la discontinuidad del objeto impone al pensar. La metafísica concebía la autonomía del objeto según el modelo de sustancia. Pero las sucesivas críticas a la hipóstasis de la sustancia desde Kant a Heidegger han socavado la plausibilidad de un realismo metafísico (basado en la sustancia), asegurando de ese modo el triunfo del correlacionismo. La obra de Laruelle desafía este consenso correlacionista al proponer una versión del realismo trascendental en la que el objeto ya no es concebido como una sustancia sino más bien como un corte discontinuo en la fábrica de la síntesis ontológica. Ya no es el pensamiento lo que determina el objeto, ya sea a través de la representación o de la intuición, sino que es más bien el objeto el que agarra al pensamiento y le fuerza a pensarlo, o mejor, a pensar *de acuerdo con* él. Como hemos visto, esta determinación objetiva adopta la forma de una dualidad unilateral por la cual el objeto piensa a través del sujeto.

Esta unilateralización se encuentra en la base de esa diacronicidad que, como vimos en el capítulo 3, indexa la asimetría del pensamiento y el ser. Mientras que el correlacionismo ontologiza la síntesis temporal a expensas del espacio –ya sea como éxtasis o *durée*– la diacronicidad expresa la identidad del espacio-tiempo; pero una identidad discontinua o unilateralizante propia del objeto autónomo. La

discontinuidad del espacio-tiempo unilateraliza el pensamiento y expresa la fuerza nihilizadora del ser-nada como aquella que deshace la síntesis correlacional de espacio y tiempo. En el capítulo siguiente examinaremos de qué manera la síntesis trascendental del tiempo elaborada por Heidegger y Deleuze subordina el espacio-tiempo objetivo a una forma de temporalidad ontológica conmensurable con la subjetividad del *Dasein* o la "Vida". Contra la primacía que el correlacionismo concede a la temporalidad trascendental, el realismo especulativo (postmetafísico) debe enarbolar la autonomía de un espacio-tiempo que sea independiente de la correlación entre el pensar y el ser, un espacio-tiempo cuya inconmensurabilidad con los lapsos temporales de la duración humana, o incluso biológica, ya no sea una función de discrepancia cronológica (como parece serlo para Meillassoux), sino de una diacronicidad enraizada en el vaciamiento del ser-nada. Pero primero tendremos que examinar las distintas maneras mediante las cuales Heidegger y Deleuze han radicalizado la trascendentalización del tiempo efectuada por Kant. No deja de ser irónico que esta radicalización se haya llevado a cabo a través de una *ontologización* del tiempo que convierte a este en el verdadero sujeto trascendental, bajo las respectivas formas del *Dasein* y la "Vida".



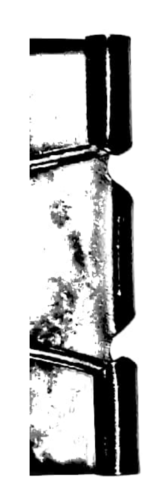
---

1 Para una bibliografía detallada véase Laruelle 2003 en *Angelaki*, Vol. 8, N°2: *The One or the Other: French Philosophy Today*, Agosto 2003, 188-18.

2 "El método trascendental" es un artículo que Laruelle aportó a la *Universal Philosophical Encycolpedia* Vol. 1, ed. André Jacob, París: PUF, 1989b, 71-80.

3 En *Angelaki*, Vol. 8, N°2: *The One or the Other: French Philosophy Today*, 2003, 173-188.

4 *Cf.* por ejemplo Laruelle 1989a.



5 *Cf.* en particular *Filosofía y no-filosofía.* He tratado de ofrecer una explicación más exhaustiva (y más acrítica) del alcance y el área de aplicación de la no-filosofía, según la ve el propio Laruelle, en "Axiomatic Heresy: The Non-Philosophy of François Laruelle", *Radical Philosophy* 121, Septiembre/Octubre 2003, 24-35.

6 Véase por ejemplo Laruelle 1986, Cap. VII, 213- 240. En su condición de estudiante asiduo de Heidegger y Derrida, Laruelle pone mucho cuidado en evitar los usos fortuitos del término "esencia" (a menos que sea para referirse a una "esencia-sin-esencia"), prefiriendo en su lugar hablar de "identidad" de la filosofía. Pero a lo que llama "identidad" o "inmanencia radical" equivale de hecho a una conceptualización no-metafísica de la esencia, la cual, para lo que ahora nos concierne, retiene casi todas los rasgos funcionales característicos que se asocian al concepto de "esencia" en su acepción filosófica. Así, cuando Laruelle habla de la "identidad" de la filosofía, lo que tiene en mente es algo que es una invariante formal, una condición necesaria aunque no-suficiente e instanciable de manera múltiple.

7 Graham Harman sostiene que la distinción *Vorhandenheit/Zuzandenheit* no solo suministra la clave para entender la diferencia entre lo óntico y lo ontológico en *Ser y tiempo*, sino que, en última instancia, es una distinción que subyace a todo el pensamiento heideggeriano, y muy particularmente a su crítica de la metafísica. *Cf. Tool-.Being: Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Chicago: Open Court, 2002.

8 *Cf.* Laruelle 1986 y 1989, 104-109.

[9] Si bien esta lectura se ve complementada y enriquecida por lecturas paralelas de Platón, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Deleuze y Michel Henry, hay que señalar, no obstante, que la identificación de la filosofía con la "decisión" por parte de Laruelle se halla fundamentalmente en deuda con Heidegger y Derrida, en los que ya es posible discernir su preocupación por poner al descubierto las condiciones de realidad para las condiciones de posibilidad, y en cuya obra las ideas de "decisión" (*Entscheidung)* y de "lo indecidible" son por vez primera privilegiadas como claves para descubrir la esencia de la filosofía.

[10] *Cf.* Kant 2005:, 42-81

[11] *Cf.* Kant 2005, 83-125

[12] Kant 2005, 81-125 La tesis de Laruelle, influenciada por su lectura del neokantismo y, muy particularmente, por la obra de Hermann Cohen, *Kant's Theory of Experience* (2 edición, 1885), en donde se hace recaer todo el peso de la primera *Crítica* en los principios de la comprensión pura, ofrece un interesante contraste con otras interpretaciones muy influyentes de Kant que localizan la esencia de la síntesis trascendental en el esquematismo de la imaginación, siendo de entre ellas la más famosa la de Heidegger (en *Kant y el problema de la metafísica*), cuya interpretación de Kant se desarrolló en explícita oposición a la de Cohen y la escuela de Marburgo.

[13] En *Las filosofías de la diferencia*, Laruelle identifica explícitamente el viraje heideggeriano del ser como *Differenz* óntico-ontológica al "acontecimiento de apropiación" (*Ereignis*) como *Unterschied* con la transición decisional de la diferencia metafísica a la trascendental (véase Laruelle 1986: 48-120). Sobre la idea heideggeriana de "el viraje" (*die Kehre*) véase, por ejemplo, M. Heidegger, "The turning" en *The Question Concerning Technologý and Other Essays*, tr.W.Lovitt, Nueva York: Harper and Row, 1977a, 36-49; así como 255 en M. Heidegger, *Contributions to Philosophy*, tr. P.Emad y K. Maly, Indianapolis: Indiana University Press, 1999, 286-288.



14 Véase, por ejemplo, Miklos Vetö, *De Kant à Schelling, Les deux voix de L'Idéalisme allemand. Tome* 1, Grenoble: Jérôme Million, 1998, 61-85 y passim; F.W.J.Schelling, *On the History of Modern Philosophy*, tr. A. Bowie, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 95-163; Hegel, *Ciencia de la Lógica*. 309-315.

15 Véase en particular M. Henry, *L'essence de la manifestation*, París: PUF, 1963; *La esencia de la manifestación*, Madrid: Sígueme, 2005.

16 Véase Heidegger 1999, sobre todo 60-71 para una exposición explícita del pensar entendido como "decisión" y del vínculo entre "el desenvolvimiento esencial" del ser como *Ereignis* y el "salto" o "el paso" efectuado por el pensar "inceptual" (*i.e.* no-metafísico) desde aquello a lo que Heidegger denomina "el primer" comienzo de la filosofía a su otro "comienzo".

17 *Cf.* sobre todo los capítulos III y IV de *Las filosofías de la diferencia.*

18 F. Laruelle, *La Lutte et l'utopie à la fin des temps philosophiques*, París : Kimé, 2004.

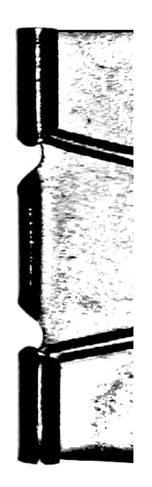
19 Así, en su libro sobre ética (*Éthique de l'étranger*, París: Kimé, 2000b) Laruelle en realidad no ofrece nada parecido a un análisis sustancioso de los tropos éticos de la filosofía contemporánea; simplemente recurre a versiones resumidas de Platón, Kant y Levinas para esbozar el aspecto que habría de tener una teoría no-filosófica de "lo ético". De modo similar, en su Introducción al no-marxismo no se embarca en un análisis de la teoría y práctica marxista; se limita a usar dos lecturas filosóficas bastante idiosincrásicas de Marx, la de Althusser y la de Henry, como base para trazar un perfil de lo que habría de ser el aspecto de una teoría no-filosófica sobre el marxismo.

20 Para una exposición de la "dialéctica negativa" *cf.* la obra de Adorno, *Dialéctica negativa.*

21 En *La Lutte et l'utopie*, Laruelle defiende esta preponderancia que se otorga al "nombre-del-hombre" por encima de otras denominaciones de lo real.

---

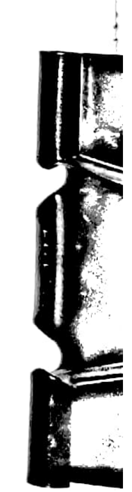
22 Tal indiferencia es en gran medida fingida, como evidencian las ocasionales muestras de indulgencia hacia Heidegger y Derrida por parte de Laruelle, en marcado contraste con su notable impaciencia con Nietzsche y Deleuze. Cuesta trabajo dar crédito a la pretensión de absoluta imparcialidad de Laruelle en relación con el debate filosófico cuando se comparan, por ejemplo, sus críticas de Heidegger y Derrida, abrumadoramente exhaustivas, aunque relativamente benignas, con la severidad inmisericorde que muestra con Deleuze. *Cf.* "Reply to Deleuze" en *La non-philosophie des contemporains, Non-Philosophie. Le Collectif,* París: Kimé, 1995, 49-78. Este volumen colectivo contiene asimismo la valoración que hace Laruelle de Badiou: "Badiou and Non-Philosophy. A Comparison", 37-46 (escrita bajo el seudónimo "Tristan Aguilar").





PARTE III

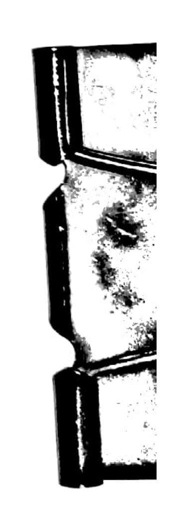
EL FINAL DEL TIEMPO



6. La forma pura y vacía de la muerte

6.1 ¿Quién es el tiempo?: Heidegger

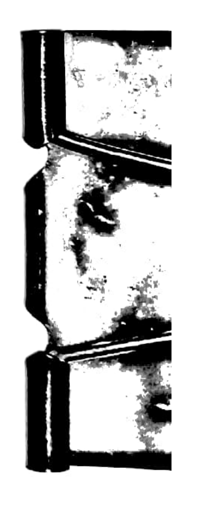
En su conferencia de 1924, "El concepto de tiempo[1]", a la que a veces se ha llamado la forma embrionaria de *Ser y Tiempo*[2], Heidegger comienza con la pregunta, "¿Qué es el tiempo?", y nos muestra cómo de forma gradual esta se transforma en la pregunta, "¿Quién es el tiempo?". El tiempo no se puede captar mediante la pregunta acerca de la esencia que se interroga por "el qué" (*das Was*) de las cosas. La comprensión tradicional de la "quididad" o "esencia" opera sobre la base de una hipostatización previa del tiempo como presencia. La *Ousía* se entiende como *Vorhandenheit*, "el estar-ahí-delante" (si bien en 1924 Heidegger no usaba aún esa terminología). Así, la pregunta "¿Qué es el tiempo?" prejuzga la propia naturaleza del fenómeno sobre el que se interroga reduciéndola al estatus de una forma específica de ser en el tiempo: estar-presente. Pero el tiempo es precisamente aquello que nunca está meramente presente: su forma de ser no puede captarse sobre la base del estar-presente. Así que no podemos simplemente dar por sentado que la forma del ser del tiempo es la de los entes intratemporales. Para entender cómo es el tiempo y de qué modo su forma de ser difiere de la de los entes intratemporales, en primer lugar debemos



comprender cómo llegamos a captar originalmente los varios sentidos del ser temporal, cómo son las cosas temporales. Pero esto implica captar la estrecha relación que existe entre esas variedades del ser temporal y nuestro propio ser, entendido como aquel en cuyo seno se da el encuentro con los fenómenos temporales. Así pues, para Heidegger, la investigación sobre cómo es el tiempo requiere una indagación acerca de la forma de ser de ese ente sobre cuya base accedimos originalmente a las diversas variedades del ser temporal. Ese ser, por supuesto, es el nuestro: el *Dasein*. Sus características definitorias son el "respectivo instante" (*Jeweiligkeit*) y el "ser-en-cada-caso-mío" (*Jemeinigkeit*). El *Dasein* es siempre mío: "Para el *Dasein* es constitutivo el carácter *respectivo de cada uno* que va inherente al "yo soy". El *Dasein*, tan primariamente como es en-el-mundo, es también mi *Dasein*. Es en cada caso propio y, como propio, respectivo de cada uno" (Heidegger 2003: 37tm) Pero si el respectivo instante del *Dasein* es en cada caso mío, eso quiere decir que cada uno de nosotros *es* tiempo y que el tiempo como tal es en cada caso mío. Y de hecho esta es precisamente la conclusión a la que llega Heidegger hacia el final de la conferencia: "La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo?" (Heidegger 2003: 60). Llegado este punto, para Heidegger, preguntar "¿Soy mi tiempo?" es preguntar "¿Soy mi *Dasein*?" Y, como sabemos, esto significa asimismo preguntar por la "propiedad" del ser del *Dasein*, según queda definido en relación con su "última" y "más extrema" posibilidad: la muerte. El *Dasein* se individualiza propiamente en la medida en que se apropia de su propia muerte. Ya en esta conferencia de 1924 es esa apropiación que hace el *Dasein* de la muerte como la posibilidad más extrema que le es propia,



"su encaminarse anticipadamente hacia su haber sido", lo que verdaderamente lo individualiza y, por ello mismo, singulariza su tiempo. La apropiación de la muerte permite arrancar al pasado del futuro. En *Ser y Tiempo*, desde luego, este "encaminarse anticipadamente" se caracterizará en términos de la "anticipación decidida" que exhibe el ser-hacia-la-muerte del *Dasein*. Pese a todos los significativos matices que Heidegger añadirá posteriormente a esta versión en *Ser y Tiempo*, el estrecho lazo entre la muerte individualizadora y la singularización temporal se mantiene como el rasgo definitorio de la "trascendencia finita" del *Dasein*. Para este Heidegger temprano, al menos, la muerte provee el principio de individuación último del *Dasein* y, por consiguiente, del tiempo. A este respecto, se diría que la cuestión clave es si es posible decir que la muerte y el tiempo son "míos" de manera propia o impropia.



No obstante, aunque *El concepto de tiempo*, al trazar este desplazamiento desde el "qué" del tiempo a su "quién", prefigura el núcleo de la famosa obra magna de Heidegger, no es menos cierto que también se distingue claramente de *Ser y Tiempo* por su negación explícita de cualquier intento de llevar a cabo una investigación "por debajo del tiempo, en el contexto de las otras categorías" (Heidegger 2003:25). En la medida en que abjura de cualquier tematización explícita de la relación entre el tiempo del *Dasein* y el carácter temporal del ser en general, Heidegger llegará incluso hasta el punto de asegurar que la indagación que se lleva a cabo en *El concepto de tiempo* no es de tenor filosófico (Heidegger 2003:25). Es el intento de articular la relación entre *Sein* y *Dasein*, y más concretamente la conexión entre la autocomprensión temporal del *Dasein* y la comprensión temporal del ser en general, lo que distingue el proyecto abordado en *Ser y Tiempo* de su prefiguración germinal en la

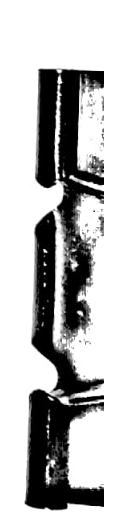


conferencia de 1924. En *Ser y Tiempo* los tres "momentos" estructurales del estar-en-el-mundo del *Dasein* constituyen los "éxtasis" originarios de la temporalización: el tiempo no es otra cosa que el proceso de autotemporalización del *Dasein* en la unidad tríplice de ser-ya, ser-en medio de y ser-hacia. En palabras de Heidegger, "Los fenómenos del "hacia...", del "a...", del "en medio de..." manifiestan la temporalidad como lo "*ekstaticon*" por excelencia. La temporalidad es el "originario fuera de sí, en y por sí mismo" (Heidegger 2012:344)[3]. Esta última formulación resulta particularmente significativa porque condensa perfectamente aquello que resultará ser la dificultad principal de la ontología fundamental. Recuérdese que la analítica existencial del *Dasein*, que esboza la estructura extática-horizontal de la trascendencia finita, había de ser desarrollada hasta convertirla en una explicación de la relación entre la temporalidad individualizada (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* –el tiempo que es en cada caso mío– y la temporalidad (*Temporalität*) del ser en general. De forma tentativa suponemos que el ser en general no puede ser simplemente coextensivo con el *Dasein*, que es en cada caso mío. Entendemos más bien que debe albergar algún tipo de dimensión preindividual. Y de hecho Theodore Kiesel ha señalado[4] que esa dimensión preindividual del ser fue una preocupación constante de Heidegger a lo largo de la década que precedió a *Ser y Tiempo* (esto es, mucho antes de lo que se conoce como el giro de 1930), citando como prueba el uso recurrente que hace Heidegger del pronombre neutro "ello" en oraciones del tipo "ello mundea", en su intento de evocar el acontecimiento preteórico y premundano del ser en tanto que "algo originario" (*Ur- etwas*).

Pero si la temporalidad del *Dasein* es el *ekstaticon* primigenio "en y por sí", una formulación que hace que suene notable-

mente parecido al absoluto idealista, ¿no significa eso que el único tiempo es el tiempo del *Dasein*, mi tiempo? En relación con esto, un pasaje particularmente críptico de "El concepto de tiempo" parece prefigurar ya esta tendencia a hacer que el tiempo ontológico se halle completamente supeditado a la temporalidad existencial. Heidegger escribe lo siguiente:

> El *Dasein* es el tiempo, el tiempo es temporal. El *Dasein* no es el tiempo, sino la temporalidad. Por ello, la afirmación fundamental de que *el tiempo es temporal* es la definición más propia, sin constituir ninguna tautología, pues el ser de la temporalidad significa una realidad desigual. [...] En tanto el tiempo es en cada caso mío, existen muchos tiempos. *El* tiempo en sí carece de sentido, el tiempo es temporal.
>
> (Heidegger 2003:58-59tm)



Desde el punto de vista que expresa aquí Heidegger, la noción de "tiempo en sí" carece presumiblemente de significado en la medida en que viene a equivaler al tiempo de nadie. Enfrentado a la dificultad de articular la distinción entre la temporalidad tal y como la experimentamos y el tiempo en general, la tentación –a la que el propio Heidegger parece haber sucumbido mientras elaboraba su proyecto de una ontología fundamental, por más que forcejeara audazmente con ello tanto antes como después– consiste simplemente en negar la autonomía ontológica del "tiempo en sí" y reducirlo a nuestra temporalidad.

6.2 Éxtasis y *ekstema*

Para ver cómo se llegó a esto, recapitularemos brevemente la explicación que da Heidegger sobre el éxtasis

tríplice en *Ser y Tiempo.* (1) En tanto que adelantado a sí mismo, el *Dasein* se está convirtiendo en su posibilidad más propia. La existencialidad está fundada en la futuridad. El *Dasein* siempre está ya aproximándose hacia sí mismo. (2) Pero al convertirse en esa posibilidad –ir hacia delante– el *Dasein* es un regresar a y una reapropiación de lo que ya fue: su facticidad. Al partir hacia su posibilidad más propia con una anticipación decidida, el *Dasein* regresa a su siempre-ya-haber-sido, asumiendo por ello de forma autentica su finitud intrínseca. (3) Y al convertirse en lo que ya era, el *Dasein* consigue acceder a los entes en el "*Augenblick*": el instante de auténtica "enpresentación" o hacerse-presente[5].

De ese modo, la temporalización de la temporalidad, entendida como la síntesis de lo "adelantado", lo "ya" y lo "en medio de" – o futuro, pasado y presente- tiene lugar a través de la anticipación decidida de la muerte que hace el *Dasein* como su posibilidad más propia, una posibilidad que, en palabras de Heidegger, es "no-relacional" y "no puede ser sobrepasada". El ser-hacia-la-muerte integra e individualiza al *Dasein* como esa estructura que, por lo demás, está constantemente huyendo de su posibilidad más propia de ser mediante la dispersión en "el ellos". Puesto que el ser del *Dasein* es el del tiempo entendido como temporalidad extática, la individuación del *Dasein* es también la individuación del tiempo como "lo *ekstaticon* en y por sí". De hecho, el ser-hacia-la-muerte es el destilado del tiempo como pura posibilidad in-actualizable, pues "por encima de la realidad está la *posibilidad*" (Heidegger2012:58). Así, el ser-hacia-la-muerte como posibilidad de la imposibilidad es la suprema modalidad de la proyección-arrojada del *Dasein* y, por tanto, el "proyecto primigenio" que potencia la potencialidad más propia del *Dasein* para el ser. Es en la pura posibilidad de la muerte donde el "Yo" del *Dasein* se revela como la respuesta a la pregunta sobre el "Quién" del tiempo[6].

Pero, como sabemos, Heidegger distingue la temporalidad de la existencia *–Zeitlichbkeit des Dasein–* de la temporalidad del ser *–Temporalität das seins–*. Y, como es de sobras conocido, el proyecto de *Ser y Tiempo* se tambalea precisamente en el momento en que se hace necesario explicar el carácter exacto de la conexión entre ambas. Esto quedó reservado para una proyectada, pero nunca realizada, tercera parte. No obstante, Heidegger nos ofrece un atisbo de cómo concebía la naturaleza de dicha conexión en sus clases del curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*[7]. En ellas sostiene que el *Dasein*, entendido como trascendencia finita, no se encuentra "más allá" sino más bien "dando un paso más allá". En palabras del propio Heidegger: "*Transcendere* quiere decir sobrepasar, lo *transcendens*, lo trascendente, es lo que sobrepasa como tal, y no aquello a lo que yo sobrepaso. [...] El *Dasein* mismo es en su ser lo que sobrepasa y precisamente por ello *no es lo inmanente*" (Heidegger 2000:357). El éxtasis temporal del *Dasein* es un trascender, un dar un paso más allá; pero cada uno de estos traslados o desplazamientos posee una orientación determinada, un "hacia dónde" entendido como aquello hacia lo que avanza el *Dasein*. Ese "hacia lo que" avanza el *Dasein* es presumiblemente el ser al que Heidegger hace referencia en *Ser y Tiempo* como "lo *transcendens* por excelencia" (Heidegger 2012; 58), aunque, como veremos, será precisamente esta distinción la que resulte problemática. La temporalidad del ser es el correlato "*ekstemático*" que implica la trascendencia extática del *Dasein*[8]. Heidegger tiene cuidado de distinguir esta relación entre éxtasis y *ekstema*, a la que considera constitutiva de la trascendencia ontológica, de lo que considera la mera reciprocidad óntica entre *noesis* y *noema*, que se entienden correlacionados a través de la trascendencia de la intencionalidad. La trascendencia intencional, cuya trayectoria va de la conciencia inmanente al objeto trascendente, no es,



según Heidegger, más que un mero modo derivativo de esta trascendencia temporal más originaria. El "hacia dónde" *ekstemático*-horizontal no es precisamente un correlato objetivo de la trascendencia del *Dasein* porque no puede describirse como algo que "es". Sin embargo, Heidegger insiste en que el éxtasis no se convierte de ese modo en un vehículo que conduzca a parte alguna:

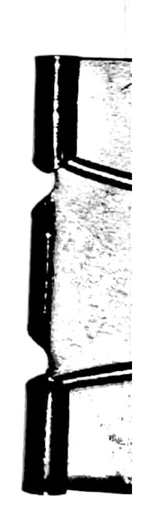


> Los éxtasis de la temporalidad [...] no son solo ser-arrebatados a... [...] sino que en cuanto ser-arrebatados-hacia..., y a causa de su respectivo carácter extático, tienen un *horizonte que pertenece al propio éxtasis* y que está ya prefigurado previamente a partir del modo del ser-arrebatado. [...] Todo éxtasis en tanto que ser-arrebatado-hacia...tiene en sí a la vez, y le pertenece, una prefiguración de la estructura formal del *hacia dónde del ser-arrebatado.*
>
> (Heidegger 2000:360)

Así, el horizonte *ekstemático* del éxtasis temporal no ha de entenderse como un límite visual circular, sino como aquello con lo que la trascendencia engloba y delimita los límites de su propio dar un paso más allá. Por consiguiente, el horizonte ontológico no puede localizarse en la subjetividad, ni en el tiempo, ni en el espacio; es una no-cosa. Por otro lado, si el horizonte ontológico, como Heidegger parece claramente sugerir, pertenece al éxtasis como un dar un paso más allá, esto implica sin duda que de algún modo se ha "generado" o "producido" en y a través de la trascendencia extática. Y, de hecho, todo el ímpetu del proyecto heideggeriano en *Ser y Tiempo* parece estar dedicado a mostrar de qué manera la estructura de la trascendencia, al reunir la unidad de los éxta-

sis temporales en la unidad *ekstemática* de sus horizontes, revela una "productividad" específica de la temporalidad extática que da como "resultado" el estar-en-el-mundo. Interpretar esta productividad ontológica como algo que simplemente se encuentra "más allá", con independencia del "dar un paso más allá" del *Dasein*, supondría convertir la "temporalidad del ser" en un correlato objetivo trascendental de la trascendencia extática del *Dasein* y, de ese modo, hipostasiar la temporalidad propia del ser como *algo* que es trascendental más allá del movimiento de trascendencia del *Dasein*. Pero esto significaría comprometer el carácter específicamente ontológico y, por consiguiente, inobjetivable del *Dasein*.

6.3 Posibilidad finita e infinito real



Con todo, esta negativa a hipostasiar la distinción entre éxtasis y *ekstema* hace que Heidegger tenga que enfrentarse a un dilema: ¿cómo se puede concebir la diferencia entre éxtasis y *ekstema* sin objetivar a este último y sin que eso suponga hacer que se hunda en el primero? Hipostasiar los correlatos *ekstemáticos* propios de la comprensión temporal del ser en general significaría comprometer el estatus estrictamente ontológico de aquellos; pero caracterizarlos como constituidos enteramente por medio del éxtasis supondría de hecho subordinar el *Sein* al *Dasein*. La ontología fundamental afirmaba haber superado el subjetivismo metafísico, pero ahora se enfrenta a la elección entre un idealismo subjetivo y otro objetivo. La estructura de la trascendencia temporal parece albergar algún tipo de diferenciación intrínseca originaria entre un polo subjetivo y otro objetivo. Sin embargo, esta diferenciación resulta ser excesivamente difícil de configurar a partir de las propias premisas fenomenológicas de Heidegger, sin recaer precisamente en esas mismas distin-

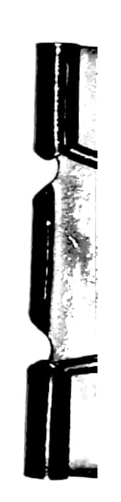
ciones entre la trascendencia y lo trascendente, *noesis* y *noema*, que Heidegger aseguraba haber "superado". Lo que resulta irónico en relación con la crítica del subjetivismo metafísico que hace Heidegger es que sea precisamente su negativa a hipostasiar el mundo como objeto de representación "presente-a-la-mano" lo que le precipita hacia la conclusión ultraidealista según la cual "si no existiera ningún *Dasein*, tampoco «existiría» un mundo" (Heidegger 2012: 379)[9].

O, como él mismo señala de forma aún más explícita en su *Introducción a la metafísica*:

> Pero, para hablar con propiedad, no podemos decir: existió un tiempo en el que el hombre no *era*. En todo *tiempo*, el hombre era, es y será. Porque el tiempo solo se temporaliza en cuanto el hombre es. El que no exista un tiempo en el que el hombre no era no se debe a que el hombre sea desde la eternidad y hasta la eternidad, sino porque el tiempo no es la eternidad y porque el tiempo solo se temporaliza en cada caso en un tiempo en tanto existencia [*Dasein*] humana e histórica.
>
> (Heidegger 2001:82)

No obstante, como vimos en el capítulo 4, esta es una presunción típicamente correlacionista que queda refutada tanto por el registro fósil como por la posibilidad de la extinción de la humanidad. Del mismo modo que el espacio-tiempo en el que el *Dasein* surge y perece no puede convertirse en un correlato *ekstemático* generado a través de la temporalización extática del *Dasein*, la aniquilación del pensamiento que señala la desintegración cosmológica no se puede

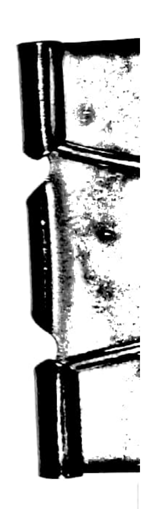
convertir en una posibilidad coextensiva con el ser-hacia-la-muerte del *Dasein*. En *Ser y Tiempo*, sin embargo, es la muerte en tanto que imposibilidad de la posibilidad lo que provee la condición de posibilidad última de la presentificación: la muerte es la imposibilidad de la presentificación que hace posible la presentificación. Así pues, es precisamente el hecho de que el *Dasein* esté ya siempre muriendo lo que impide que la posibilidad de la muerte sea interpretada como un suceso empírico u "óntico". Entendida de forma propia o "auténtica", la muerte es una pura posibilidad ontológica, no un "hecho" óntico: "La *muerte*, como fin del *Dasein*, *es en* el estar vuelto de este *hacia* su fin" (Heidegger 2012:275, énfasis añadido). La muerte es en y como estructura de posibilidad ontológica del *Dasein*, en lugar de una realidad meramente óntica: "La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real" (Heidegger 2012:278). Ser real es ser representado como presente-a-la-mano, lo cual no es más que un modo de presentificación meramente derivativo e "inauténtico" que sobreviene a la estructura de pura posibilidad coextensiva con la trascendencia del *Dasein*. Pero decir que la muerte "es" precisamente en la medida en que no es nunca real equivale a decir que, si bien el *Dasein* está siempre ya muriendo, en realidad nunca puede morir puesto que la muerte es su condición trascendental y, por eso mismo, irrealizable de (im-) posibilidad. La realidad de la muerte biofísica es inconmensurable con el modo específico de ser del *Dasein*, que es pura posibilidad. Así, parece obvio que la diferencia ontológica entre la presentificación y la presencia está estrechamente ligada con la disyunción trascendental entre la muerte como pura posibilidad ontológica y la muerte como realidad biológica[10], una disyunción que es una función de la temporalización. Es más, la disyunción que garantiza



que la actualización de la pura posibilidad quede diferida de forma perpetua también garantiza la reciprocidad *de jure* (o "coapropìación") entre la trascendencia del *Sein* y el éxtasis del *Dasein.* La temporalización de la existencia que se ha llevado a efecto mediante la resuelta anticipación de la muerte conlleva una "síntesis estática" de los tres éxtasis temporales del pasado, presente y futuro, y es en cuanto que potenciación de esta pura posibilidad que esta síntesis perpetúa el aplazamiento de la actualización que reduciría la presentificación a la presencia. Como consecuencia de ello, sin embargo, la propia síntesis que produce la trascendencia finita como disyunción trascendental entre la posibilidad extática y la realidad estática lo hace generando una inconmensurabilidad entre la muerte como posibilidad ontológica y la muerte como realidad biológica que tiene todos los rasgos distintivos de un infinito real. Pues del mismo modo que no puede haber un punto intratemporal en la historia del organismo humano cuando su modo de ser pasa del *no-Dasein* al *Dasein* –*i.e.* de intratemporal a temporalizante– tampoco puede haber una transición intratemporal desde la inexistencia a la existencia para la temporalización que condiciona la sucesión intratemporal. Es más, de la misma manera que no puede haber una transición a nivel del individuo humano, tampoco puede haberla a nivel de la historia de la especie humana. De ahí la insistencia de Heidegger en el abismo insalvable que separa aquellos seres que tienen un mundo de aquellos otros que no lo tienen[11].

A consecuencia de ello, sin embargo, la trascendencia del "siempre estar ya por delante de sí mismo" del *Dasein* se vuelve difícil de distinguir de la trascendencia de la eternidad. Decir que esta trascendencia, y, por tanto, la disyunción existencial entre la temporalidad y el tiempo, es "intemporal" en lugar de "eterna" o "infinita" no cambia las

cosas, pues, o bien esta "intemporalidad" no tiene ni principio ni final, lo que equi-vale a decir que siempre ha estado y siempre estará dada, en cuyo caso cuesta trabajo ver en qué consiste su "finitud"; o bien la propia temporalización emergió en el seno del tiempo, en cuyo caso se nos debe una explicación sobre el cómo y el cuándo, que son precisamente las preguntas que la versión heideggeriana de la trascendencia del *Dasein* descarta por completo (no puede haber una génesis de lo "originario" y lo "primordial", los dos adjetivos favoritos de Heidegger a la hora de caracterizar al *Dasein*). Resulta irónico, en cualquier caso, que la ontologización que hace Heidegger de la historicidad "primordial" del *Dasein* borre la propia historia en cuyo seno se vuelve inteligible el surgimiento y el perecimiento del propio *Dasein*[12].



De resultas de ello, a nivel de la propia temporalización, todo cuanto queda para garantizar la eficacia trascendental de la disyunción entre la pura posibilidad ontológica (la potencialidad absoluta) y la mera realidad presente-a-la-mano es un abismo efectivamente infinito entre el tiempo de la muerte y la temporalidad del morir. Esta separación inconfesada, y sin embargo infinita, entre el tiempo ontológico y el biofísico es necesaria para perpetuar la disyunción trascendente entre potencialidad y actualidad. Es lo que impide la anulación de la diferencia entre presencia y presentificación, entre tiempo y temporalidad; una anulación implícita en la realidad de la muerte física. No obstante, como argumentamos en el capítulo 3, todo intento de estipular una disyunción trascendental entre la temporalidad ontológica y el tiempo biofísico, ocluye subrepticiamente las condiciones empíricas de instanciación a través de las cuales la primera sobreviene al segundo. Y como hemos visto a lo largo de los capítulos precedentes, las categorías a las que Heidegger atribuye una valencia ontológica

–"significado", "ser-en-cada-caso-mío", "unidad", "presentificación", "trascendencia"– se encuentran en proceso de demolición por un discurso de objetivación cuyos recursos empíricos y especulativos sobrepujan a los del discurso objetivador que Heidegger cree estar a un tiempo subvirtiendo y creando.



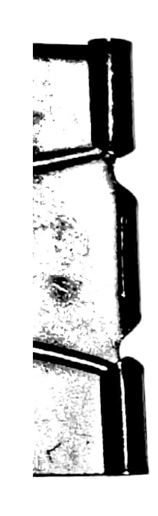
Es esta oclusión de la instanciación biofísica de la temporalidad lo que infla la muerte fenomenológica hasta hacer de ella una posibilidad imposible; pero eso sí, una imposibilidad que se recodifica como la condición de posibilidad de todo lo demás. Sin embargo, decir que la imposibilidad es la condición última de posibilidad sigue equivaliendo a decir que no ocurre nunca. Del mismo modo que las condiciones trascendentales de la representación no pueden ser representadas, la muerte, en tanto que condición cuasi trascendental para todo suceso, no puede ella misma tener lugar. Este sofisma no apunta tanto a la inactualización de la muerte como a la irrealidad del intento fenomenológico de absolutizar la disyunción entre su posibilidad y su actualización. Ciertamente puedo anticipar la realidad de mi propia muerte; pero la realidad de esta no puede reducirse a mi anticipación de su actualización porque la realidad del tiempo de la muerte sigue siendo inconmensurable con la temporalidad de su anticipación. Más concretamente, la realidad del tiempo de la muerte implica la inexistencia de la temporalidad en la que se da su anticipación. Y dado que el tiempo de la muerte precede y sucede a la temporalidad de la existencia, la realidad del primero no puede reducirse a la anticipación de su actualización en el seno de esta última. Es precisamente la combinación de la realidad del tiempo de la muerte con la anticipación de su imposible actualización lo que anima a los fenomenólogos a subordinar la realidad biofísica de la muerte a su anticipación existencial. Pero la

verdadera disyunción no es la que se da entre la muerte como pura posibilidad y la muerte como realidad biológica, sino más bien la que tiene lugar entre la temporalidad del pensamiento y el tiempo de la muerte.

En última instancia, la versión de Heidegger sobre la trascendencia finita del *Dasein* se desenvuelve por completo dentro del ámbito del sentido hermenéutico, lo que explica su fidelidad a los requerimientos de la interpretación apropiada o "auténtica" (*Eigentlich*), más que a los del rigor imparcial. En materia de interpretación, el talento pesa más que el rigor, y el refinamiento repudia la exactitud. Mientras que Kant se sentía obligado a justificar su recurso a una diferencia trascendental en su afán por dar cuenta de la posibilidad del conocimiento objetivo, Heidegger simplemente estipula la diferencia ontológica como el horizonte interpretativo apropiado para extraer la autocomprensión preteórica del *Dasein* y desecha las peticiones de que se proporcione su justificación, tachándolas de síntomas del olvido de dicha diferencia. De modo similar, no es posible demostrar la necesidad de la disyunción absoluta entre la muerte biológica y la existencial que se halla en el origen mismo de la versión que da Heidegger acerca de la trascendencia finita; dicha disyunción es una precondición de la estrategia interpretativa de Heidegger, no su resultado. Heidegger no aboga en favor de la trascendencia ontológica; insiste en ella, y acto seguido fustiga a quienes la niegan por su sometimiento a la metafísica y/o la representación. En contra de Heidegger, en los capítulos precedentes hemos expuesto una argumentación rudimentaria contra esta estipulación de la trascendencia. Así, en el capítulo 1 se esbozaban las razones por las que convenía prevenirse contra cualquier intento de trascendentalizar nuestro acceso supuestamente preteórico al significado de los fenómenos; en el capítulo 4 se ponía en cuestión las presu-



posiciones subyacentes a la caracterización del ser como "presentificación"; y finalmente, en el capítulo 5, se socavaban algunos de los principales supuestos que apuntalan la interpretación del ser como "trascendencia" por parte de Heidegger. Al margen de todo ello, al absolutizar la trascendencia bajo la égida de la disyunción entre las dos caras de la muerte, la biológica y la ontológica, Heidegger se priva efectivamente de cualquier medio para explicar cómo se produce la trascendencia. A este respecto, resulta de particular interés el tratamiento que hace Deleuze de la relación entre la muerte y el tiempo en su obra *Diferencia y repetición*[13].



Como hace Heidegger, Deleuze distingue entre el aspecto meramente material de la muerte y su dimensión propiamente ontológica. Sin embargo, a diferencia de aquel, la tesis de Deleuze se orienta a demostrar cómo dicha disyunción y, por ende, la trascendencia, no viene dada originalmente como la precondición de la ontología, sino más bien como algo que emerge en el interior de esta.

6.4 Deleuze: el tiempo en y para sí mismo

Al igual que *Ser y tiempo*, *Diferencia y repetición* lleva a cabo una revisión del trascendentalismo kantiano en nombre de una ontología de la diferencia temporal o, para ser más exactos, de una ontología en la que el ser es entendido como diferenciación temporal. Deleuze rehabilita la tesis de la univocidad ontológica de tal modo que será el ser en cuanto que tiempo el que "(...) se diga, en un único y mismo sentido, de todas sus diferencias individuantes o modalidades intrínsecas" (Deleuze 2002:72), si bien dichas diferencias o modalidades se mantendrán divergentes[14]. No obstante, aunque suele citarse a menudo como prueba de la fidelidad de Deleuze a una variedad del materialismo monista, la reinterpretación que hace el filósofo francés de

la univocidad desde la perspectiva del tiempo requiere de hecho que se conceda un papel privilegiado a un tipo particular de ser, a una modalidad excepcional de individuación, la de la psique. Así pues, será en la psique humana donde la individuación se vuelva plenamente *potenciada* como diferenciadora de la diferencia. Esta potenciación de la diferencia se desarrollará en la tercera síntesis del tiempo, que Deleuze asocia explícitamente con la "pulsión de muerte" freudiana. Sin embargo, contrariamente a todas aquellas interpretaciones sobre esta última que ven en ella la expresión de una compulsión a regresar a lo inorgánico, Deleuze rechaza de plano que la muerte pueda ser entendida como un fenómeno material: "La muerte no tiene nada que ver con un modelo material" (Deleuze 2002:44). Es más, en una sorprendente adhesión a la distinción heideggeriana entre la muerte y el morir[15], Deleuze procede a distinguir entre la muerte como una mera repetición objetiva y la muerte como una forma "intensiva" de la individuación subjetiva: "La muerte no aparece en el modelo objetivo de una materia indiferente inanimada, hacia la cual lo viviente «retornaría»; está presente en lo viviente, como experiencia subjetiva y diferenciada provista de un prototipo. No responde a un estado de materia, sino, por el contrario, a una pura forma que ha abjurado de toda materia –la forma vacía del tiempo–"(Deleuze 2002:176-177). Así, pese a dejar en suspenso los privilegios trascendentales de la conciencia, Deleuze hace del pensar la sede de una individuación apocalíptica por medio de la cual, en una sorprendente reinscripción de Heidegger, el futuro "desfundamenta" el pasado y la muerte se convierte en el sujeto de un tiempo que escinde al yo. En último término, para Deleuze, la muerte, como el tiempo, no es de nadie.



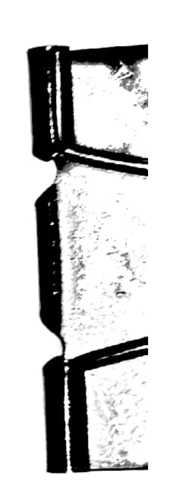
Diferencia y repetición puede resumirse de forma útil (aunque parcial) como una reescritura particularmente audaz de la primera crítica de Kant a la luz de la obra de Bergson, *Materia y memoria*[16]. Pero Deleuze emplea el escalpelo de un bergsonianismo refinado para reorganizar el corpus kantiano. La representación se somete a una crítica que anula la función mediadora de la comprensión conceptual en relación con la razón y la sensibilidad. Así, en *Diferencia y repetición* la estructura tripartita de la primera Crítica experimenta de forma ostensible una involución que incorpora directamente la Dialéctica Trascendental a la Estética Trascendental. El papel mediador de la Analítica Trascendental, por su parte, es reemplazado por un relato de la individuación espacio-temporal que proporciona la razón suficiente para una síntesis no-conceptual de la razón y la sensibilidad. Una vez suspendida la función unificadora de la comprensión, ya no es necesario que la multiplicidad estética se someta a la subsunción conceptual; ahora encarna las estructuras dialécticas de la multiplicidad ideal. En lugar de quedar especificado mediante la lógica representacional de la subsunción, en la que el concepto resulta siempre demasiado "holgado" para adaptarse adecuadamente a los objetos concretos, el ente individualizado constituye la actualización de una multiplicidad virtual, y es la individuación como determinante último de la actualización la que garantiza la coincidencia exacta de lo ideal y lo real, y, por ello, un encaje preciso entre la génesis ideal y la realidad empírica. Al buscar las condiciones ideales capaces de generar el ente individual de la experiencia real, en lugar del objeto particular de la experiencia posible, el "empirismo trascendental" de Deleuze trata al concepto (*i.e.* la Idea como multiplicidad virtual) como el objeto de un encuentro que ya no se rige por la lógica del reconocimiento. Así, declara Deleuze: "[...] los

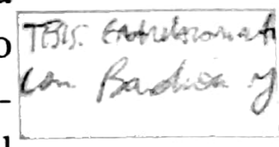


conceptos son las cosas mismas, pero las cosas en estado libre y salvaje, más allá de los «predicados antropológicos»" (Deleuze 2002:17).

6.5 La naturaleza intensiva de la diferencia

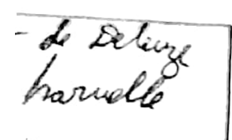
El elemento clave de esta renegociación de la diada platónico-kantiana, estética-dialéctica o sensibilidad-idealidad, la proporciona Deleuze con su teoría de la diferencia intensiva, a través de la cual refina la escueta dicotomía bergsoniana entre materia y memoria, entre espacio y tiempo. Es esta dicotomía la que se recodifica en la conjunción de los términos "diferencia" y "repetición" que figuran en el título de la obra. Inicialmente, al menos, se diría que el debate acerca de la diferencia estaría enraizado principalmente en cuestiones de orden conceptual, mientras que en la tesis acerca de la repetición tendrían más peso las cuestiones relativas a la percepción y la sensibilidad. Así, la crítica del concepto representacional de "diferencia" y la tesis acerca de la diferencia no-conceptual parecen atañer principalmente al pensamiento y consumarse en la teoría de las Ideas que figura en el capítulo 4 ("Síntesis ideal de la diferencia"). De modo similar, la crítica de la repetición desnuda y la tesis acerca de la repetición "vestida" (*répétition vêtue*)[17] parecen corresponder fundamentalmente al ámbito de lo sensible y hallar su plena realización en la teoría de la individuación del capítulo 5 ("Síntesis asimétrica de lo sensible"). Si bien esta impresión superficial no es del todo inexacta, bien pronto salta a la vista la profundidad con la que diferencia y repetición, idealidad y materialidad, se envuelven recíprocamente, tanto dentro de cada capítulo como entre los distintos capítulos. Lo que se muestra es que cada una habita en la otra: la repetición material resulta hallarse habitada por unas síntesis pasivas que





extraen de ella diferenciaciones ideales, y la diferenciación ideal se halla implícita en la repetición material. De manera más profunda, la divergencia inicial entre las trayectorias de la diferencia temporal y la repetición material no es sino el preámbulo de la intersección de ambas en el relato que se hace en la obra acerca de la individuación. Así, la ausencia aparente de cualquier estructura arquitectónica discernible en lo que de hecho es un tratado filosófico de una ambición asombrosa, no deja traslucir la intrincada coherencia de la organización serial de la obra. Aunque varios capítulos consecutivos se centran alternativamente en los temas de la diferencia y la repetición, cada uno de ellos implica y envuelve al otro: el tema de la repetición reaparece de manera recurrente a lo largo de los debates acerca de la diferencia y la temática de la diferencia surge con frecuencia a lo largo del debate sobre la repetición. La extensa crítica sobre la imagen representacional del pensamiento filosófico del capítulo central del libro ("La imagen del pensamiento") es a la vez su punto de equilibrio y el fulcro metodológico que engarza las dos partes de la obra y garantiza la comunicación entre ambas, haciendo que cada una sirva de espejo de la otra.





Por consiguiente, tanto la "diferencia" como la "repetición" albergan un doble aspecto, dependiendo de si se contemplan desde el lado de la representación o se captan en y por sí mismas. Las características representacionales de la diferencia son la identidad en el concepto, la oposición en el predicado, la similitud en la percepción y la analogía en el juicio. Sin embargo, la diferencia en sí misma, tal y como se muestra en la Idea, es simulacral, dialéctica, intensiva y unívoca. De forma similar, desde el punto de vista de la representación, la repetición es desnuda, material, extrínseca y reproductiva. Pero contemplada en sí misma, se muestra vestida, espiritual, intrínseca y productiva. La diferencia en

el concepto señala el límite de la identidad conceptual; la repetición fuera del concepto señala el bloqueo de la diferencia conceptual (solo cuando el concepto de la diferencia en sí se repite para sí mismo se deshace la diferencia). Así, y de manera crucial, para Deleuze: "*La repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de la reflexión*" (Deleuze 2002:147–cursiva en el original). Este imperativo de repetir, a través del cual el pensamiento pasa de la reflexión contemplativa de la identidad a la producción activa de la diferencia, halla su expresión en la tercera síntesis del tiempo como afirmación del eterno retorno[18].

Como veremos, es la individuación psíquica la que en última instancia cataliza esta repetición de la diferencia en sí misma. No obstante, la interacción entre cada uno de los cuatro aspectos esbozados más arriba –diferencia en el concepto, concepto de diferencia, repetición sin concepto, repetición de la diferencia– resulta bastante intrincada; no puede reducirse a una suerte de oposición maniquea entre heterogeneidad temporal y homogeneidad espacial, entre virtualidad y realidad. Las ideas, entendidas como multiplicidades virtuales, son expresadas mediante repeticiones intensivas, a la vez que se ven envueltas por estas, pero al mismo tiempo son actualizadas como especies y partes a través del mismo proceso por medio del cual la cantidad intensiva se explica como cantidad extensiva. Deleuze atempera el crudo dualismo bergsoniano entre cantidad y calidad, diferencia de grado y diferencia de naturaleza, arguyendo que no tiene sentido oponerse al mecanicismo insistiendo en la irreductibilidad de la vida a la extensión, esto es, de la cualidad a la cantidad. La diferencia entre la diferencia de grado y la diferencia de naturaleza no se puede reducir a cualquiera de ellas: "entre las dos hay todos los grados de la diferencia, bajo las dos está toda la natu-



raleza de la diferencia: lo intensivo" (Deleuze 2002:358). Los grados y/o la naturaleza de la diferencia son cantidades intensivas. Mientras que el valor de las cualidades extensivas, como la energía, la masa, el volumen, o la entropía, es proporcional al tamaño del sistema que miden y se rigen por la lógica de parte/todo, el valor de las cualidades intensivas, como la velocidad, la densidad, la presión, o la temperatura, se mide por la ratio entre dos cantidades y se rige por la lógica de la covariación. Deleuze caracteriza la intensidad en relación con tres características fundamentales: es inigualable, afirmativa y a un tiempo envuelta y envolvente. Revisaremos brevemente cada una de ellas.

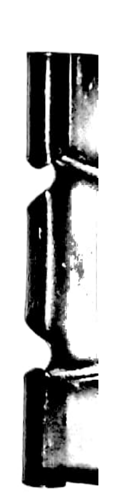


En primer lugar, la intensidad es lo "inanulable" en la diferencia cuantitativa y, por tanto, lo "inigualable" en la cantidad, o la cualidad propia de la cantidad (Deleuze 2002:347). No es una especie del género "cantidad" sino más bien el momento de desigualdad esencial que es constitutivo de cada variedad de cantidad. Así, cada tipo de número se construye sobre la base de una desigualdad esencial que este retiene dentro de sí en relación con el tipo sobre cuya desigualdad ha sido construido. Por ejemplo, las fracciones expresan una desigualdad en la relación entre dos magnitudes que no pueden reducirse a un número entero. Asimismo, los números irracionales expresan la imposibilidad de determinar un cociente común entre números enteros. Pero aunque parezca que la fracción anula la desigualdad sobre la que se basa en la igualdad de su cociente, y pese a que el número irracional parece anular la desigualdad que lo funda en la igualdad de una relación puramente geométrica, la desigualdad intensiva sigue estando implicada en la extensión cuantitativa –la de la fracción o la del número irracional– en la que queda explicada. Por consiguiente, existe una asimetría esencial entre lo intensivo



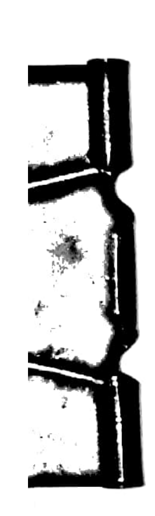
y la extensión a la que da lugar, porque, si bien la extensión explica y amula la intensidad, la desigualdad propia de esta última se mantiene implicada dentro de aquella.

La segunda característica de la intensidad consiste en ser esencialmente afirmativa. Puesto que la equivalencia puede definirse afirmando la desigualdad (≠) en lugar de estipulando una identidad (A =A), dos números A y B pueden definirse como equivalentes afirmando la distancia (≠ ≠) que los separa de un tercer número C: si A dista de cada número C que dista a su vez de B, entonces A = B. Esta distancia que se afirma al aseverar la desigualdad es intrínseca a la intensidad. Dado que esta última siempre se construye a partir de, al menos, dos series de diferencias que se hallan implicadas en su seno, y dado que estas series a su vez se construyen a partir de unas series ulteriores de diferencias, que asimismo se hallan implicadas en su seno, la síntesis intensiva por la que se explica la intensidad en las cualidades y las partes discretas de la magnitud extensiva conlleva la afirmación de una distancia continua o "profundidad" implicada en la extensión pero propia de lo desigual. Afirmar la desigualdad de la intensidad supone también afirmar la distancia o profundidad que está implicada en su seno.



La distancia implicada en la intensidad expresa su tercera característica fundamental: su condición de envolvente y envuelta. La diferencia intensiva nunca se ve negada por su igualación cualitativa porque mantiene su carácter de implicada e implicante, o envuelta y envolvente, en su propio seno: la intensidad se encuentra principal e intrínsecamente implicada en sí misma como diferencia envolvente y distancia envuelta; y solo secundaria o extrínsecamente implicada en las cualidades y partes de la extensión: "(...) la diferencia en profundidad se compone de distancias, no siendo de ningún modo la «distancia» una cantidad extensiva, sino una relación

asimétrica indivisible de carácter ordinal e intensivo, que se establece entre series de términos heterogéneos y expresa cada vez la naturaleza de lo que divide sin cambiar de naturaleza" (Deleuze 2002:355-356). Es esta distancia envuelta en la diferencia intensiva lo que hace que esta última sea indivisible en partes extensivas discretas. Así, la magnitud intensiva constituye un continuo que no puede dividirse sin que se produzca un cambio de estado. La distancia intensiva se explica a sí misma como las tres dimensiones de la extensión espacial: izquierda y derecha, arriba y abajo, figura y fondo; y sin embargo, permanece implicada en el espacio extensivo como la profundidad pura del *spatium* intensivo.



Por otra parte, es la naturaleza intensiva de la propia diferencia y su explicación en la extensión lo que genera la ilusión por medio de la cual los sistemas físicos pueden ser representados en movimiento desde un estado diferenciado a otro indiferenciado, o de un desequilibrio a un equilibrio. La entropía es una ilusión física trascendental que surge cuando la representación combina la implicación extrínseca de la intensidad en la extensión con su implicación intrínseca en sí misma:

> La paradoja de la entropía es la siguiente: la entropía es un factor extensivo, pero, a diferencia de todos los otros factores extensivos, es una extensión, o "explicación", que se halla implicada como tal en la intensidad; que solo existe implicada y que no existe fuera de la implicación; y eso, porque tiene por función *hacer posible* el movimiento general por el cual lo implicado se explica o se extiende. Por consiguiente, hay una ilusión trascendental esencialmente ligada a la *qualitas*, Calor, y a la extensión, Entropía.
>
> (Deleuze 2001:342-342 tm)

Para Deleuze, la postulación de un principio entrópico resulta paradójica porque conlleva postular un factor extensivo para dar cuenta de la explicación de la intensidad, aunque se trate de un factor al que se atribuye una existencia puramente intensiva como implicado en la intensidad. En lugar de implicar paradójicamente un factor extensivo en el seno de la intensidad para dar cuenta de su explicación, Deleuze insiste en que es necesario comprender que pertenece a la propia naturaleza de la intensidad explicarse a sí misma, pero mantenerse también implicada en sí misma incluso mientras así lo hace: "Pues la diferencia no ha cesado de ser en sí, de estar implicada en sí, cuando se explica fuera de sí misma" (Deleuze 2002:342). O lo que es lo mismo, que "la diferencia está esencialmente implicada, que el ser de la diferencia es la implicación" (Deleuze 2002:241).

Como veremos, el que la diferencia se explique a sí misma se debe a que la intensidad es esencialmente individualizadora. Además, reexaminaremos la denuncia de la entropía como ilusión física trascendental cuando más adelante analicemos el respaldo que en *Diferencia y repetición* se da al vitalismo (entendiendo por "vitalismo" simplemente el aserto según el cual los principios físicos y químicos no pueden explicar las funciones y los procesos biológicos). En primer lugar, no obstante, debemos considerar el vínculo entre el aserto antes mencionado según el cual "el ser de la diferencia es la implicación" y el aserto que establece que la intensidad constituye "el ser *de lo* sensible" (Deleuze 2002:353). Deleuze recodifica la idea de diferencia ontológica en la distinción entre la diferenciación virtual de las Ideas como multiplicidades problemáticas y su diferenciación real en las partes y cualidades de la extensión. El ser no viene dado en la representación de lo real; se corresponde con la dimensión problemática de la diferenciación virtual

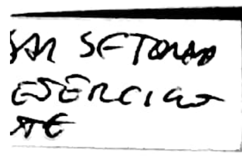
cuya diferenciación genera lo real como su (siempre parcial) solución. Así pues, el ser es problemático porque se encuentra a la vez plenamente diferenciado y sin embargo indiferenciado. La intensidad es la ejemplificación paradójica en la sensibilidad que se corresponde con esta idealidad problemática del ser; es a un tiempo lo que no puede sentirse y lo que solo puede ser sentido. No puede sentirse porque no es lo dado, sino más bien aquello a través de lo cual lo dado se produce (Deleuze 2002:353). Como hemos visto, la explicación de la intensidad genera las tres dimensiones de la extensión espacial en cuyo seno opera la percepción: izquierda y derecha en la primera dimensión, arriba y abajo en la segunda dimensión, figura y fondo en la tercera dimensión. La profundidad intensiva, no obstante, se halla implicada en las tres dimensiones de la extensión espacial como aquello que es a la vez lo imperceptible en la percepción, pero también lo que solo puede ser sentido. Por otro lado, la intensidad como lo imperceptible (*sentiendum*) que solo puede ser sentido, despierta la memoria a lo inmemorial (*memorandum*), que solo puede ser recordado, y esto a su vez fuerza al pensamiento a enfrentarse a lo impensado (*cogitandum*) que solo puede ser pensado (Deleuze 2002:216-217). Como lo imperceptible que genera la sensación, la intensidad actúa de catalizadora de ese ejercicio discordante de las facultades por el que cada una de ellas se ve forzada a trascender su propio límite en la confrontación con la instancia paradójica que define el ser de su propio objeto: "Del *sentiendum* al *cogitandum* se ha desarrollado la violencia de lo que fuerza a pensar [...] En vez de que todas las facultades converjan y contribuyan al esfuerzo común de reconocer un objeto, se asiste a un esfuerzo divergente: cada una es puesta en presencia de lo que le es «propio» en lo que la concierne esencialmente"(Deleuze 2002:141 tm). Pero "trascendente" aquí no

significa que la facultad se dirija a un objeto que esté más allá del mundo, sino más bien que se ve forzada a "captar en el mundo lo que la concierne exclusivamente y la hace nacer al mundo"(Deleuze 2002:220tm). A través de este ejercicio trascendente-discordante, en contraposición a un ejercicio empírico-concordante, cada facultad accede a su propia dimensión problemático-ontológica: así, el *sentendium* indexa la dimensión ontológica de la sensibilidad; el *memorandum* señala la dimensión ontológica de la memoria; mientras que el *cogitandum* indica la dimensión ontológica del pensar. El ejercicio trascendente de las facultades señala de ese modo la coyuntura en la que el pensar se convierte en ser a la fuerza y el ser es encontrado en el pensar (Deleuze 2002:294). Sin embargo, en su condición de facultad a través de la cual accedemos originariamente a lo intensivo, la sensibilidad retiene un privilegio como fuente del encuentro con lo que nos fuerza a pensar: "De lo intensivo al pensamiento; siempre es por una intensidad que adviene el pensamiento. El privilegio de la sensibilidad como origen aparece en esto: que lo que fuerza a sentir y lo que solo puede ser sentido son una sola y misma cosa en el encuentro, mientras que las dos instancias son distintas en los otros casos" (Deleuze 2002:223tm). Por consiguiente, si bien la ilusión de la entropía se genera de acuerdo con los requisitos del buen juicio y el sentido común que rigen el ejercicio empírico de las facultades y solo permiten que se capte la intensidad en la medida en que ya está explicada en la cualidad extensiva, esta ilusión se pone en evidencia cuando la concordancia facultativa es interrumpida por el "acuerdo discordante" en el que el *sentendium* hace surgir el *cogitandum*, así como el descubrimiento concomitante de que "la intensidad permanece implicada en sí misma, y continúa envolviendo la diferencia, en el mismo momento en que ella se refleja en la extensión y en la cuali-



dad que crea; las cuales, a su vez, solo la implican secundariamente, justo lo necesario para «explicarla»" (Deleuze 2002:359tm).

En consecuencia, el que se pueda llamar a la entropía una ilusión física trascendental se debe a que la explicación de la intensidad, que es la precondición para la representación de la entropía, apunta a una realidad objetiva más que a un engaño meramente subjetivo. No obstante, como hemos visto, la intensidad solo se explica a sí misma fuera de sí misma, mientras se mantiene implicada en sí misma como diferencia envolvente y distancia envuelta. La cuestión entonces es: ¿Por qué razón se ve la intensidad impulsada a externalizarse? ¿Por qué no se limita simplemente a mantenerse autoenvuelta y envolvente sin externalizarse nunca en la extensión? La respuesta hay que buscarla en la teoría de la individuación de Deleuze[19].





Es la individuación la que da cuenta del proceso por el que la intensidad se explica en la extensión cualitativa y la que explica por qué la intensidad no se limita simplemente a mantenerse en sí misma. Pues no solo es la intensidad "lo determinante en el proceso de actualización" (Deleuze 2002:366-367), sino que es la naturaleza intensiva de la diferencia individualizadora la que anuda lo virtual y lo real, lo ideal y lo sensible, y proporciona la razón suficiente para la actualización: "es la individuación la que asegura el engaste de las dos grandes mitades no semejantes [*i.e.* virtual y real]" (Deleuze 2002:413). La actualización tiene lugar según tres series: espacial, temporal y psíquica (Deleuze 2002:331). Por consiguiente, la individuación tiene un aspecto espacial, temporal y psíquico. Es más, es la naturaleza intensiva de la individuación la que determina la actualización de la Idea bajo la forma de su "dramatización" espacio-temporal. Mientras que Heidegger ponía en

cuestión la determinación metafísica del ser como presencia-a-la-mano que prejuzga la indagación acerca de la "quididad" o la esencia de las cosas, Deleuze reemplaza la pregunta "¿Qué es X?", junto con la distribución analógica del ser que subyace a ella, con un "método de dramatización" en el que el *eidos* (Idea) ya no se capta como una unidad de representación sino como una multiplicidad problemática cuyos rasgos más destacados se corresponden a preguntas tales como "¿Quién?", "¿Cómo?", "¿Cuándo?", "¿Dónde?", "¿Cuántos?" (Deleuze 2002:285)[20]. Pero por ser la individuación el factor determinante para la diferenciación efectiva de la diferenciación virtual, "es la individuación la que responde a la pregunta, ¿quién?, del mismo modo que la Idea respondía a las preguntas ¿cuánto? y ¿cómo? ¿Quién? siempre es una intensidad" (Deleuze 2002: 368 tm). Y así, "toda individualidad es intensiva" (Deleuze 2002: 367). Por esa razón, es la intensidad en tanto, es la intensidad en tanto que diferencia individualizadora la que proporciona la clave para la rehabilitación de la univocidad ontológica propuesta por Deleuze en *Diferencia y repetición*. Si el ser puede ser "dicho en un único y mismo sentido *de* todas sus diferencias individualizadoras o modalidades intrínsecas" (Deleuze 2002:72tm), es porque la intensidad relaciona al ser unívoco directamente con sus diferencias individualizadoras. La crítica que hace Deleuze de la representación le permite sortear la problemática kantiana del acceso cognitivo, pero su rehabilitación de la univocidad de hecho cortocircuita la problemática heideggeriana del acceso ontológico precisamente en la medida en que la individuación psíquica, anunciada por el ejercicio trascendente de las facultades y consumada en la tercera síntesis del tiempo, señala el punto de intersección en el que la dialéctica de las ideas y la estética de las intensidades, o la idealidad y la sensibilidad, convergen en último

término en una doble génesis del pensar y el ser. Sin embargo, dado que la diferencia individualizadora es precisamente lo que se cuela entre las mallas de la representación, el pensar acerca de la individuación requiere una individuación en y del pensar[21].

Tal es la función de la tercera síntesis, que Deleuze asocia con la afirmación del eterno retorno. El pensar se individualiza a través de su repetición intensiva de la diferencia ontológica; más concretamente, el pensar se individualiza repitiendo las diferencias individualizadoras del ser, una repetición que lleva a efecto el paso desde el pensamiento de la representación contemplativa a la producción ontológica: "En el eterno retorno, al ser unívoco no está solamente pensado y aun afirmado, sino efectivamente realizado" (Deleuze 2002:80). Al hacer realidad el ser univoco, el pensamiento trasciende la representación y accede al noúmeno intensivo que subyace al fenómeno extensivo. Así, la presuposición recíproca entre el pensar de la individuación y la individuación del pensar señala el punto en el que la inmanencia univoca se articula con la trascendencia ontológica.

6.6. La individuación y el individuo

Deleuze caracteriza la naturaleza inherentemente dinámica de la individuación desde la perspectiva de los dinamismos espacio-temporales: "son ellos los actualizantes, diferenciantes" (Deleuze 2002:322). Las intensidades son dinamismos espacio-temporales: "Es [la intensidad] la que se expresa inmediatamente en los dinamismos espacio-temporales de base, y la que lleva a una relación diferencial, «indistinta» en la Idea, a encarnarse en una cualidad distinta y en una extensión a la que se distingue" (Deleuze 2002:367tm).

Las intensidades son individuos, pero no se debe confundir a los individuos con la individuación. La individuación es un proceso dinámico caracterizado por un bucle de retroalimentación positiva entre un individuo intensivo y las singularidades preindividuales que portan las Ideas. Así, un campo de individuación señala la juntura entre la perplicación estática de las relaciones diferenciales en el ámbito de la Idea y la implicación dinámica de las intensidades en el ámbito de lo sensible. Por consiguiente, "las intensidades no expresan y no suponen otra cosa que relaciones diferenciales, los individuos no suponen otra cosa que las Ideas" (Deleuze 2002:375-376). Las Ideas se caracterizan a la vez como distintas y oscuras. Son distintas en la medida en que están perfectamente diferenciadas –a través de la determinación recíproca de las relaciones y la determinación completa de los puntos– pero son oscuras porque no están aún diferenciadas, puesto que todas las Ideas coexisten las unas con las otras en un estado de perplicación virtual. De igual modo, las intensidades son a la vez claras y confusas. Son claras en la medida en que son envolventes, y confusas en la medida en que se hallan envueltas. Así, la claridad de la profundidad envolvente es inseparable de la confusión de la distancia envuelta. En consecuencia, en la individuación, la perplicación de ideas se expresa por la implicación de las intensidades. La profundidad envolvente claramente expresa unas relaciones y puntos distintos en la Idea, mientras que la distancia envuelta expresa confusamente la oscura indiferenciación de los anteriores. Por otro lado, la profundidad envolvente constituye el campo de las diferencias individualizadoras, mientras que las distancias envueltas constituyen las diferencias individuales. La intensidad es individualizadora precisamente en la medida en que expresa la Idea, pero esta expresión[22] es una función del pensar:



"A lo distinto-oscuro como unidad ideal corresponde lo claro-confuso como unidad intensiva individualizadora. Lo claro-confuso no califica a la Idea, sino al pensador que la piensa o expresa. Pues el pensador es el individuo mismo" (Deleuze 2002:376-377tm). La intensidad en tanto que dinamismo espacio-temporal implica un pensador individual en la medida precisamente en que es la expresión de la Idea. Así, Deleuze insiste en que la Idea encuentra su expresión en el ámbito de lo sensible porque la intensidad *piensa* y es inseparable del pensamiento; si bien es cierto que se trata de un pensamiento que ya no es una función de la conciencia representacional:

> Todo dinamismo espacio-temporal es la emergencia de una conciencia elemental que traza ella misma direcciones, dobla los movimientos y migraciones, y nace en el umbral de las singularidades condensadas en relación con el cuerpo o el objeto del que es conciencia. No es suficiente decir que la conciencia es conciencia de algo, es el doble de ese algo, y cada cosa es conciencia porque posee un doble, aunque esté muy lejos de ella y le sea muy extraño.
>
> (Deleuze 2002:331)

Aun así, ¿cuál es exactamente la relación entre la conciencia elemental que emerge en cada dinamismo espacio-temporal y el cuerpo u objeto que "duplica"? ¿Cuál es la naturaleza de esta enigmática "duplicación"? La respuesta hay que buscarla en la correlación entre la intensidad como "lo que expresa" y la Idea como "lo expresado". El movimiento de actualización se corresponde con una bifurcación en el ser entre el pensamiento claro-confuso del individuo intensivo como "lo que expresa" y la diferencia distin-

ta-oscura en la Idea como "lo expresado" (Deleuze 2002:386). En la actualización, el ser unívoco se escinde entre el pensamiento que expresa del pensador intensivo –el sujeto "larvario" del dinamismo espacio-temporal- y la Idea expresada. Así, la diferencia entre el pensamiento y la cosa, entre pensar y ser, no es una condición trascendente de acceso a las cosas, como sucede en la filosofía de la representación, sino que es interna a las cosas mismas. En la actualización, cada cosa es a la vez la expresión de una Idea y el pensamiento a través del cual esa Idea se expresa: "Todo cuerpo, toda cosa piensa y es un pensamiento, siempre que, reducida a sus razones intensivas, exprese una Idea cuya actualización determina" (Deleuze 2002:378). De ese modo las cosas mismas determinan su propia actualización en la medida en que son las sedes de los dinamismos espacio-temporales habitados por los sujetos larvarios cuyo pensamiento es la expresión clara-confusa de una diferencia distinta-oscura en la Idea. El sujeto larvario del dinamismo espacio-temporal es el pensador de la diferencia individualizadora en la medida en que expresa claramente una distinción en la Idea. Por consiguiente, la diferencia individualizadora es el pensamiento que "hace la diferencia" (Deleuze 2002:61tm). Es "la diferenciación de la diferencia", el "precursor sombrío", a través del cual la diferencia en la Idea se comunica con la diferencia en la intensidad (Deleuze 2002:187). El individuo intensivo, o sujeto larvario, es el pensador cuya clara expresión de unas relaciones y puntos distintos en la Idea genera la diferencia individualizadora a través de la cual lo virtual se actualiza.



Así pues, la individuación no procede de lo abstracto universal a lo concreto particular a través de la especificación gradual de géneros y la continua división de partes, sino que lo hace más bien por medio de rupturas discontinuas y tran-

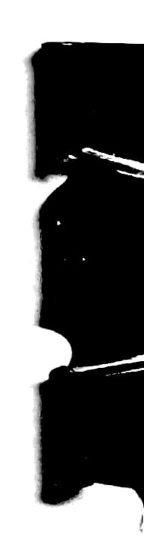
siciones abruptas en un sistema metaestable compuesto de diferencias de potencial entre dos series heterogéneas: la de la determinación recíproca de las relaciones diferenciales y la determinación completa de puntos singulares y destacados en la Idea, por un lado; y, por otro, la de la explicación de la intensidad en las partes y cualidades diferenciadas de la extensión. La diferencia individualizadora expresada por el sujeto larvario del dinamismo espacio-temporal es el agente de la diferenciación a través del cual la disparidad de potencial entre estas series heterogéneas sobrepasa un umbral crítico de desequilibrio del que resulta un súbito intercambio de información por el que la diferenciación ideal entra en una relación de resonancia interna con la diferenciación extensiva. La diferencia individualizadora determina la actualización como resolución de una disparidad de potencial entre lo virtual y lo real, a través de la cual una relación diferencial se vuelve diferenciada como cualificación física u organización biológica, y la distribución correspondiente de puntos singulares y destacados queda encarnada en una partición física o una especificación biológica. La diferencia individualizadora es "lo dispar", o el precursor sombrío en su condición de diferenciador de la diferencia; lo dispar generado por "la disparidad" de la diferencia intensiva[23].

En última instancia, pues, la individualización determina la actualización, que se despliega de acuerdo con la bifurcación en el ser entre el pensamiento que expresa y la Idea expresada. Esta bifurcación es una función de la naturaleza de la intensidad en su condición de envolvente y envuelta. Por consiguiente, la distinción entre diferencia individualizadora e individual depende de la interpretación que hace Deleuze de la intensidad como esencialmente implicante. Por otra parte, el sujeto larvario del dinamismo espacio-temporal no se limita a ser el catalizador de la individuación, y por tanto de

la actualización, por ser su clara expresión de una distinción en la Idea lo que "hace la diferencia"; el sujeto larvario es también el que provee la intermediación para esta bifurcación en la actualización en la medida en que es a la vez el sujeto paciente de la indivi-duación, o la expresión de la Idea, y el agente individualizador, o el pensamiento expresado. Pero ¿cómo se producen los dinamismos espacio-temporales y los sujetos larvarios asociados a ellos? ¿Qué subyace a esta correlación entre el pensamiento que expresa y la Idea expresada? Como veremos, tanto el uno como la otra han de ser explicados en relación con una serie de síntesis pasivas del espacio y el tiempo.

6.7 Las síntesis del espacio y el tiempo

La intensidad sintetiza el tiempo y el espacio: es la ligazón de las tres síntesis del tiempo –pasado, presente y futuro– y las tres síntesis del espacio –explicación, implicación y fondo–. La primera síntesis del tiempo es la contracción del presente vivo en la síntesis pasiva del hábito. El presente vivo del hábito consiste en la contracción de una diferencia entre dos repeticiones desnudas o espaciales (repetición *partes extra partes*) contempladas por aquello a lo que Deleuze llama un "yo pasivo":



> El Yo [*Moi*] pasivo no se define simplemente por la receptividad, es decir, por la capacidad de experimentar sensaciones, sino por la contemplación contrayente que constituye el organismo mismo antes de constituir sus sensaciones [...] Estos yoes son sujetos larvarios; el mundo de las síntesis pasivas constituye el sistema del yo, en condiciones por determinar, pero el sistema del yo disuelto.
>
> (Deleuze 2002:132-133tm)

El sujeto larvario del hábito no solo es el componente fundamental de toda vida orgánica, sino que además proporciona el fundamento del que se derivan todos los demás fenómenos psíquicos, incluido el de la conciencia representacional (Deleuze 2002:132-133). Esta contracción fundamental del presente vivo en el hábito constituye la presentación originaria de la repetición, encarnada en una conciencia elemental que no es representativa ni está representada, pero que toda representación presupone. En consecuencia, el presente contraído es retención de un pasado y expectación de un futuro que siguen siendo ambos internos a ese presente vivo. Lo que expresa es una dirección en la que la flecha del tiempo se mueve del pasado al futuro, de la particularidad a la generalidad, del desequilibrio al equilibrio, y como tal, es la síntesis que constituye el buen sentido que mide el tiempo que tarda la intensidad en anularse en la extensión[24] (Deleuze 2002:336). Por consiguiente, la contracción del presente se corresponde con la síntesis espacial por la que la intensidad se explica en la extensión.

Sin embargo, la paradoja del presente vivo, según sostiene Deleuze, es que constituye el presente en un tiempo que está él mismo inconstituido. El presente vivo es la fundación empírica del tiempo, pero esa fundación requiere una base trascendental bajo la forma de una síntesis del pasado que constituya el tiempo en el que el presente pueda pasar (Deleuze 2002:132-133). Pues si el pasado tuviera que esperar a un nuevo presente para convertirse en pasado, entonces resultaría ser tan imposible que el viejo pasado se retirara como que llegara el nuevo. Así, siguiendo en esto a Bergson, Deleuze insiste en que el pasado tiene que constituirse como pasado "al mismo tiempo" que se constituye como presente: el presente solo puede pasar si ya es contemporáneo del pasado que él "será". Esta contemporaneidad con el presente

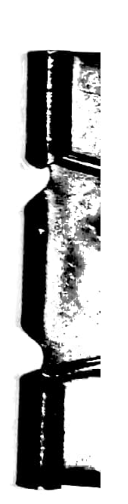
constituye el primer aspecto paradójico del pasado puro. Ahora bien, si todo pasado es ya contemporáneo del presente que él "ha sido", entonces es el pasado en su conjunto el que coexiste con cada presente, puesto que de él no cabe decir que esté más en el presente actual en relación con el cual es ahora pasado de lo que está "después" del presente pasado que "ha sido" (Deleuze 2002:135-136). Así, cada presente actual no es más que el punto más contraído del pasado en su conjunto. La coexistencia con el presente es el segundo aspecto paradójico del pasado puro. Es más, pese a hacer posible que el viejo presente pase y que el nuevo surja, el pasado puro es precisamente aquel que ni accede al ser ni sale de él: "No se puede decir: era. Ya no existe, pero insiste, consiste, es" (Deleuze 2002:136). Por consiguiente, el pasado puro preexiste al presente que pasa como el elemento *a priori* de todo tiempo. Este es el tercer aspecto paradójico. En suma, la memoria trascendental es la síntesis pasiva de estos tres aspectos paradójicos del pasado puro: contemporaneidad con el presente que ha sido, coexistencia con el presente en relación con el cual es el pasado y preexistencia en relación con el presente que pasa.



Esta síntesis pasiva de la memoria posee, sin embargo, un doble aspecto, pues no solo funda la síntesis pasiva (subrepresentacional) del hábito, sino que también suministra la precondición para la representación del pasado en la síntesis activa de la memoria. Siguiendo a Husserl, Deleuze distingue la retención del pasado en el presente vivo de su reproducción en la memoria. El pasado que se retiene en el presente vivo es un pasado particular, perteneciente a un presente actual que constituye el elemento de generalidad orientado hacia el futuro del que es la anticipación. El pasado que se reproduce en la memoria, en cambio, constituye el elemento de generalidad en cuyo seno los presentes particu-

lares, tanto el presente antiguo como el presente actual, son mediados. Así, la particularidad reside en el presente antiguo, entendido como lo que "ha sido", mientras que el pasado puro constituye el elemento de generalidad, ese "fue" en cuyo seno se enfoca esa particularidad. Por tanto, el pasado puro es el elemento de generalidad dentro del cual el presente antiguo puede ser representado en el presente actual. Pero toda representación de un presente antiguo en el presente actual conlleva también la representación del presente en el que este pasado se encuentra. De ese modo, la representación siempre se representa a sí misma (Deleuze 2002:133). Por consiguiente, la relación entre el presente antiguo y el presente actual en la representación no es la de dos instantes sucesivos en una línea; habría que decir más bien que el presente actual goza de una dimensión suplementaria a través de la cual no solo representa al presente antiguo, sino que también se representa a sí mismo como actual: el presente actual se refleja a sí mismo en el mismo acto a través del cual recuerda al presente antiguo. De ahí que la síntesis activa de la memoria conlleve dos dimensiones, la reproducción del presente antiguo y el reflejo del presente actual, dimensiones ambas que se despliegan en toda representación[25]. Sin embargo, el pasado puro no puede reducirse al pasado que se reproduce en la representación; es a la vez la condición de la representación y la base de la síntesis subrepresentacional sobre la que se funda la representación. Mientras que la síntesis pasiva del hábito constituye el tiempo mediante la contracción de instantes bajo la condición del presente, la síntesis activa de la memoria constituye el tiempo como encaje de unos presentes en otros bajo la condición del pasado puro. Por consiguiente, este último no solo provee la base para la constitución pasiva del presente vivo, sino también la precondición para la repro-

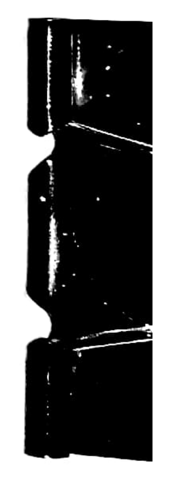
ducción activa del pasado dentro del presente (Deleuze 2002:134). Por otra parte, mientras que el pasado y el presente conservaban su condición de dimensiones internas del presente vivo, tanto el presente actual en el que se reproduce el pasado como el presente futuro que se refleja en el presente actual son ahora dimensiones internas del pasado puro. Por esa razón, este último no es una dimensión del tiempo, sino más bien la síntesis del tiempo en su conjunto. En su condición de base para la reproducción del presente antiguo, así como para la representación del presente actual, el pasado puro es la condición necesaria de la estructura temporal de la representación, aunque él mismo no pueda ser representado. La síntesis activa de la memoria representa el presente según el aspecto dual de la reproducción del presente antiguo y el reflejo del presente actual. Pero el elemento del pasado puro en cuyo seno se enfocan tanto los presentes antiguos como los futuros se mantiene en sí mismo, incluso al mismo tiempo que funda la representación de estos presentes pasados y futuros.

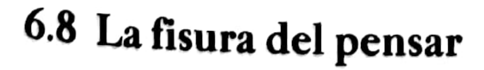


Siguiendo de nuevo a Bergson, Deleuze caracteriza la forma en que el pasado en su conjunto se conserva en sí en términos de la coexistencia vertical de distintos grados de contracción y dilatación de la duración. La duración se halla diferenciada internamente según una multiplicidad de ritmos temporales que marcan distintas tasas de actualización. Así, el pasado puro constituye una totalidad virtual de coexistencia dentro de la cual los grados de contracción y dilatación de la duración se repiten unos a otros a niveles distintos pero superpuestos (cada grado expresa un conjunto de relaciones diferenciales y puntos singulares en la Idea). En consonancia con ello, todo presente tiene dos caras: es a un tiempo el punto más contraído de la duración, en la medida en que se halla fundado en una memoria en la que el pasado

como todo virtual se repite intensivamente; pero también su máxima dilatación, en la medida en que se funda en la repetición del hábito que contrae la diferencia a partir de una repetición desnuda o espacial: "El presente es siempre diferencia contraída; pero en un caso contrae los instantes indiferentes, en el otro contrae, pasando el límite, un nivel diferencial del todo que es, él mismo, de distensión o de contracción" (Deleuze 2002:139). La articulación entre la contracción del presente en el hábito y la contracción del pasado en la memoria nos suministra la clave para comprender la forma en que la diferencia intensiva se implica en la repetición extensiva. Cada articulación entre la contracción de la repetición desnuda en el hábito y la contracción de la repetición vestida en la memoria está determinada por un sujeto larvario cuyo pensamiento de diferencia individualizadora determina una actualización del pasado virtual. Los ritmos variables de actualización son una función de la variación recíproca entre la expresión clara de las relaciones y puntos distintos en la Idea por parte de la intensidad envolvente y la expresión confusa de la oscura perplicación de unas y otros por parte de la intensidad envuelta. Las variaciones en los ritmos de actualización determinan los distintos grados en los que la intensidad está implicada en sí misma y explicada en la extensión. La primera constituye el envoltorio exterior de la segunda: la repetición desnuda de la extensión explica la repetición vestida, mientras que la repetición vestida o intensiva permanece implicada en la repetición desnuda (Deleuze 2002:425-426). La intensidad está implicada y es implicante en sí misma de acuerdo con su expresión claro-confusa de las Ideas entendidas como grados de duración virtualmente coexistentes, mientras que su explicación en la extensión se corresponde con la repetición desnuda del hábito. Sin embargo, la repetición desnuda o

espacial se funda en la síntesis pasiva de la memoria que implica a la diferencia intensiva en la extensión. Por consiguiente, la síntesis del espacio por la que la profundidad intensiva se implica en la extensión se sustenta en la síntesis de la memoria (Deleuze 2002:344). El *spatium* intensivo es la memoria que el espacio tiene del tiempo. La contracción de la memoria constituye la profundidad subrepresentacional originaria de la diferencia intensiva sin la cual la contracción del hábito en la extensión sería imposible. Por otra parte, dado que esta última no es más que el envoltorio de la primera, el espacio extensivo no es sino la desdiferenciación –más concretamente, la actualización diferenciadora o "(indi)-diferen-*t/c*-iación"– del tiempo intensivo. Por consiguiente, la relación entre el espacio como contracción máxima de la intensidad temporal y el tiempo como dilatación mínima de la extensión espacial es completamente interna al tiempo. Si el tiempo en tanto que duración concierne esencialmente a la mente ("*esprit*"), esa mente será precisamente la del sujeto larvario, cuyo pensar de la diferencia individualizadora determina la actualización de lo virtual como contracción de la memoria. Así, para Deleuze, al igual que para Bergson, la materia ha de entenderse como "el sueño o como el pasado más distendido del espíritu" (Deleuze 2002:139). El sueño del sujeto larvario de la síntesis espacio-temporal lleva a la materia al ser a través de la diferencia individualizadora de su pensamiento en la medida en que este expresa claramente una distinción en la Idea.





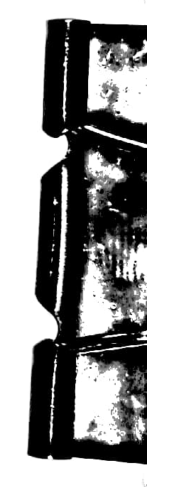
6.8 La fisura del pensar

Pero ¿cómo se produce esa correlación entre el pensamiento que expresa y la Idea expresada? ¿Qué es lo que genera la correspondencia entre la intensidad y la Idea por

medio de la cual se produce la actualización? Deleuze caracteriza la relación entre la primera y la segunda síntesis pasiva como una relación entre una fundamentación empírica del tiempo y una base del tiempo que es a la vez trascendental y metafísica. La síntesis de la memoria contiene un aspecto trascendental en la medida en que constituye el ser del pasado que hace que el presente pase, pero asimismo posee un aspecto metafísico porque invoca el "en-sí" de este pasado puro como la base de la conciencia del presente (Deleuze 2002:430). Así, la contracción del hábito encuentra la presentación física del tiempo en el organismo, pero la contracción de la memoria funda su representación metafísica en la conciencia. Esta fundamentación es metafísica precisamente en la medida en que permite que el pasado en relación con el cual cada presente pasa se represente como el modelo originario de este último. La representación instituye una serie de presentes concéntricos que se expanden hacia fuera en círculos cada vez más anchos, a partir de un presente originario pero siempre ya antiguo. Como consecuencia, la relación entre el pasado *a priori* y los presentes a los que funda adquiere la condición de una semejanza y la diferencia entre el pasado y el presente queda subordinada a una identidad en el concepto (Deleuze 2002:405). Pero la actualización se produce a través de una diferencia individualizadora que es la determinación de una diferenciación en la Idea, no la especificación de una diferencia en el concepto. Así, la actualización es la determinación de la diferencia entre dos diferencias: la diferencia extrínseca entre los instantes contraídos en el presente y la diferencia intrínseca entre los grados de contracción de la memoria. La diferencia entre el pasado y el presente reside en la diferencia entre estas dos contracciones de la diferencia; entre la repetición en la extensión de instantes sucesivos extrínsecamente relaciona-

dos (*partes extra partes*) y la repetición en la intensidad de niveles coexistentes del pasado relacionados internamente (Deleuze 2002:139).

La actualización en tanto que determinación de la diferencia entre la contracción del hábito y la contracción de la memoria implica una tercera síntesis, y es esta última la que instituye una correspondencia entre lo que expresa y lo expresado, entre el pensamiento y la Idea. Entre la determinación del pensamiento en el yo pasivo del sujeto larvario y la indeterminación (*i.e.* indiferenciación) del ser problemático en la Idea se halla la forma pura y vacía del tiempo como la condición trascendental bajo la cual lo indeterminado se vuelve determinable (Deleuze 2002:259). Es "pura" porque se trata del tiempo exclusivamente lógico interno al pensamiento, y no del tiempo cronológico en el que se desenvuelve el pensamiento. Es "vacía" porque está desprovista de contenido empírico (el presente vivo del hábito), así como de sustancia metafísica (las contracciones y dilataciones de la memoria ontológica). Y es "trascendental" porque garantiza la correspondencia *a priori* entre pensar y ser, entre lo que expresa y lo expresado. Por consiguiente, establece la correlación entre la determinación del pensamiento como diferencia individualizadora de la que es portador el pensador intensivo y la determinabilidad del ser como ámbito preindividual diferenciado, pero a la vez indiferenciado. Así pues, es la tercera síntesis del tiempo la que da cuenta de la génesis del sentido ontológico como aquello que se expresa en el pensamiento[26] y la que relaciona directamente al ser unívoco con su diferencia individualizadora como lo expresado con su expresión. A este respecto, es indisociable del ejercicio trascendental de las facultades a través del cual se genera la Idea (Deleuze 2002:293-294). La tercera síntesis es la síntesis propiamente ontológica que determina la actualización



como la diferen-*t/c*-iación que genera el futuro a través de la división entre pasado y presente. Además, en tanto que actualización del futuro, condiciona las actualizaciones comprendidas en el pasado y el presente porque genera la correspondencia entre pensamiento e Idea que ya se encuentra presupuesta en estos. Así, la tercera síntesis no solo genera la diferencia específicamente ontológica entre dos tipos de diferencia –la diferencia extrínseca que separa los instantes contraídos en el presente y la diferencia intrínseca que separa las contracciones de la memoria– sino que además une aquello que separa, pues establece una correspondencia entre el pensamiento larvado contraído en el presente y la Idea encarnada en los grados de contracción de la memoria ontológica. La "fisura" del tiempo puro y vacío aúna el pensar y el ser incluso al mismo tiempo que separa el presente del pasado que se retienen como grados de contracción en la Idea (Deleuze 2002:259-260). Por lo tanto, el pensar no es nunca la actividad de una conciencia constituyente. Y de la misma manera, la síntesis trascendental no se encuentra anclada al sujeto de la representación. Ocurre más bien que tanto el pensar como el sujeto del pensamiento son engendrados a través de la forma vacía del tiempo que fisura el "Yo" que supuestamente se halla en el origen del pensar y lo correlaciona con la conciencia larvada que cristaliza a través de la contem-plación contractiva de las singularidades preindividuales (el "sin fondo" indiferenciado de la Idea):




> Es la forma vacía del tiempo la que introduce, la que constituye la Diferencia en el pensamiento, a partir de la cual el pensamiento piensa, como diferencia de lo indeterminado y de la determinación. La diferencia es la que reparte, a un lado y a otro de sí misma, un Yo [*Je*} fisurado por la línea abstracta [del tiempo], un yo [*moi*] pasivo surgido de un sin fondo

> que él contempla. Ella es la que genera pensar en el pensamiento, pues el pensamiento solo piensa con la diferencia, alrededor de ese punto donde el fundamento falta.
>
> (Deleuze 2002:404tm)

Entre la indeterminación del yo pasivo y la indeterminación del Yo fisurado por la Idea se encuentra la diferencia generada por el pensar, y es a través de este último como la forma pura del tiempo establece la correlación entre la intensidad que expresa y la Idea expresada (Deleuze 2002: 384-385). Así, la distinción clave (aunque no se explicite así en el texto de Deleuze) es la que se da entre la diferen-*t/c*-iación específicamente ontológica llevada a cabo por el *pensar* y el *pensamiento* claro-confuso del sujeto larvario que expresa dicha diferencia. Sin embargo, pensar es un acto, de hecho, "el más intenso o más individual" (Deleuze 2002:332), en la medida en que derriba la identidad del Yo y la semejanza del yo (Deleuze 2002:329-330).



6.9 La cesura del acto

El acto que engendra el pensar dentro del pensamiento tiene lugar tras el encuentro con la intensidad (el *cogitandum*) y el ejercicio trascendente de las facultades. Por consiguiente, el pensar no es el acto de un agente psíquico preconstituido y ya individualizado, sino más bien algo que viene provocado por la diferencia intensiva; es el efecto de un ejercicio trascendente de las facultades por el que la psique se repliega sobre su propio campo de individuación de un modo que hace que usurpe su especificación en el Yo [*Je*] y su organización en el yo [*moi*] (Deleuze 2002:382). Que el pensar sea el acto más intenso y más individual se debe a que

impide la habitual diferenciación de las singularidades psíquicas en la forma del Yo [*Je*] y la explicación de las intensidades psíquicas en lo referente al yo [*moi*] a través de un acto que hace que la psique vuelva a implicarse en sus propios procesos de individuación. En el acto de pensar, afirma Deleuze, "el yo se ha igualado con lo desigual en sí" (Deleuze 2002:147). Pensar es el acto más individual porque surge fulgurante como la determinación que correlaciona la conciencia larvaria con las singularidades preindividuales (o el pensamiento determinado y la Idea indeterminada) en una individuación que hace que emerjan las profundidades preindividuales inconscientes de esta última para que hagan añicos la superficie de la conciencia real (Deleuze 2002:232-233) Así, la individuación psíquica conlleva un acto en el que el ámbito intensivo de las singularidades preindividuales emerge en el seno de la actualidad psíquica individualizada, usurpando la especificación de la conciencia en el Yo y su organización en el yo . Pensar es el acto por el cual el individuo se vuelve adecuado para su propia individuación al acceder al ámbito individualizador de las singularidades preindividuales y de las intensidades implicadas a través de la fisura del tiempo que escinde el Yo del yo: "el individuo en intensidad no encuentra su imagen psíquica, ni en la organización del yo [*moi*], ni en la especificación del Yo [*Je*]; sino, por el contrario, en el Yo [*Je*] fisurado y en el yo [*moi*] disuelto [el sujeto larvario], y en la correlación del Yo [*Je*] fisurado con el yo [*moi*] disuelto. (Deleuze 2002:384-385tm). Al volverse igual al dominio de la individuación intensiva como lo desigual en sí, el pensador se convierte en "el universal individuo" que afirma el eterno retorno: "El pensador, sin duda el pensador del eterno retorno, es el individuo, el universal individuo" (Deleuze 2002:379).

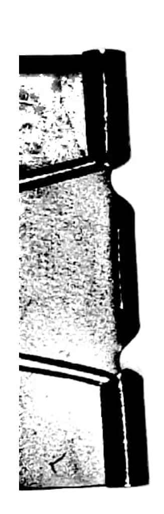


Esta afirmación del eterno retorno implica un acto de repetición ontológico. Teniendo en cuenta la máxima de Deleuze según la cual "la repetición es una condición para la acción, antes de ser un concepto de la reflexión", queda claro que la ruptura del pensar con los requisitos de la reflexión y las restricciones de la representación es inseparable de un acto de repetición ontológica que "hace la diferencia" entre la repetición psíquica del pasado y la repetición física del presente (Deleuze 2002:431). Mientras que la actualización establecida por la síntesis del hábito restringe al individuo psíquico a la repetición del presente, y la actualización producida por la síntesis de la memoria confina a dicho individuo a la repetición del pasado, la tercera síntesis conlleva una actualización a través de la cual el individuo psíquico produce el futuro de acuerdo con una repetición del pasado que elimina a este último como condición repetida, así como con una repetición del presente que elimina a este último como agente repetidor. Entre la repetición física del pasado en el hábito y la repetición psíquica del presente en la memoria viene la repetición ontológica que produce el futuro bajo la forma de una "repetición de la repetición" que determina la diferencia entre estas repeticiones, a la vez que elimina tanto el pasado, en tanto que condición repetida de la repetición, como el presente, en tanto que agente repetidor de la repetición:



> La repetición se refiere imperativamente a repeticiones, a modos o tipos de repetición. La frontera, la "diferencia", por lo tanto, se ha desplazado singularmente: ya no está entre la primera vez y las otras, entre lo repetido y la repetición, sino entre esos tipos de repetición. Lo que se repite es la repetición misma.
>
> (Deleuze 2002: 434)

Es este acto de repetición ontológica lo que produce el pensar como "cesura" en el orden del tiempo, lo cual, a su vez introduce la fisura del tiempo en el pensar: "la cesura, y el antes y el después que ordena de una vez por todas, es lo que constituye la fisura del Yo [*Je*] (la cesura es exactamente el punto donde nace la fisura)" (Deleuze 2002:146). La cesura establece un orden, una totalidad y una serie de tiempo. Efectúa una ordenación del tiempo que distribuye un "antes", un "durante" y un "después" relativos al acto en la simultaneidad de una síntesis estática que separa la forma pura del tiempo de su contenido empírico secuenciado cronológicamente. Determina la totalidad del tiempo fijando una imagen o un símbolo para el acto que configura el tiempo como un todo en la síntesis estática del "antes", el "durante" y el "después" (el eterno retorno es precisamente esa imagen o símbolo). Por último, establece la serie del tiempo determinando la diferencia entre la repetición fundada en el presente y la repetición fundada en el pasado a través del acto que repite estas repeticiones, a la vez que elimina el pasado repetido y el presente repetidor (Deleuze 2002:436-437).



Así, la cesura efectúa una ordenación que, según expresión de Deleuze, arroja al tiempo fuera de sus goznes (Deleuze 2002:145). Los goznes del tiempo son esos puntos cardinales que lo subordinan a un movimiento periódico según una medida de sucesión: 1º, 2º, 3º; pasado, presente, futuro. Por otra parte, la relación de sucesión se da no solo entre los términos de una sola serie –el 1º, 2º y 3º de la 1ª serie– sino también entre las distintas series –1ª serie, 2ª serie y 3ª serie– así como entre términos pertenecientes a series sucesivas –1_1, 1_2, 1_3–. Por lo tanto, mientras el tiempo se halla ensamblado y subordinado al número del movimiento, continúa articulándose según los sucesivos ciclos de

repetición y coordinándose de acuerdo con las relaciones de repetición intracíclica (2 repite 1, 3 repite 2, etc.) o de repetición intercíclica (1_2 repite 1_1, 2_2 repite 2_1, etc.). Las relaciones entre los términos repetidos dentro de una serie, o entre series que se repiten, se determinan de conformidad con las restricciones de la analogía y la semejanza. Así, ya sea intracíclica o intercíclica, la repetición que tiene lugar bajo los auspicios del tiempo ensamblado se mantiene subordinada a la identidad y por tanto externa a lo repetido (Deleuze 2002:433-434). Pero al hacer que el tiempo salte de sus goznes, la cesura ordena las series de acuerdo con una síntesis fija y estática que ya no se encuentra limitada por los requisitos de la representación y las determinaciones dinámicas del contenido empírico del tiempo. Distribuye tanto los términos como las series con independencia de cualquier medida de movimiento y orden de sucesión y, por ello mismo, de una manera que impida la subsunción de sus diferencias bajo juicios de analogía o semejanzas perceptuales. Al introducir la fisura del tiempo puro en la conciencia, la cesura del pensar hace del tiempo una estructura en la que lo que se repite no es ya la identidad sino una repetición que alberga ya la diferencia dentro de sí. El pasado que se repite ha dejado de ser el modelo para su repetición en el presente, y el presente repetidor ya no es una copia que depende de lo que repite. Así, la diferencia establecida por la cesura no es una diferencia entre pasado, presente y futuro, entendida como la diferencia entre una "primera instancia" originaria y sus sucesivas repeticiones (1ª,2ª y3ª), de acuerdo con una relación de sucesión en la representación, sino más bien una diferencia entre la repetición que solo se repite "de una vez por todas" y la repetición que repite una infinidad de veces por cada vez. La repetición que solo se repite una vez es eliminada por la repetición que solo puede repetir aquello que ya ha sido repetido una infinidad de veces.



El tiempo "antes" de la cesura es la condición para el acto, pero se trata de una condición cuya existencia es determinada retroactivamente por el acto al que condiciona. Igualmente, el tiempo "durante" el cual el acto ocurre sirve como su agente, pero se trata de un agente cuya existencia es cancelada retroactivamente por el tiempo que produce como viniendo "después" de él:



> El Antes y el Durante son y siguen siendo repeticiones, pero que no operan sino de una vez por todas. La tercera repetición es la que los distribuye según la línea recta del tiempo, pero también la que los elimina, los determina a no operar sino una vez por todas, conservando el "todas las veces" únicamente para el tercer tiempo [...] La frontera ya no está entre una primera vez y la repetición que hipotéticamente hace posible, sino entre las repeticiones condicionales y la tercera repetición, *repetición en el eterno retorno* que hace imposible el retorno de las otras dos [...] Lo hemos visto, la condición de la acción por defecto no vuelve, la condición del agente por metamorfosis no vuelve; solo vuelve *lo incondicionado* en el producto como eterno retorno.
> (Deleuze 2002:436-437)

Así pues, lo que elimina la afirmación del eterno retorno es la repetición de lo idéntico, mientras que lo que produce es el futuro entendido como "lo incondicionado"; la instancia de novedad absoluta que Deleuze asocia explícitamente con las obras de arte (Deleuze 2002:431), entendidas como simulacros, o "esos sistemas donde lo diferente se relaciona con lo diferente *por medio de* la misma diferencia" (Deleuze 2002:440). La cesura del tiempo efectúa una selec-

ción en la que la repetición en la intensidad y la diferenciación en la Idea se hallan separadas de la repetición del hábito y de la diferencia en el concepto. Señala el punto en el que la diferencia en sí se repite para sí. El futuro como lo incondicionado o la novedad absoluta emerge a través de la fisura del tiempo que hace posible que la individuación ascienda a la superficie de la conciencia en el hueco entre su forma específica y su materia organizada. Pero es la cesura lo que genera esta fisura en la conciencia y "por tanto" el acto del pensador que produce lo nuevo. Se diría, pues, que el acto a través del cual la conciencia es fisurada por la forma del tiempo de una manera tal que introduce la novedad en el ser es un privilegio exclusivo de los sistemas psíquicos complejos. Solo la conciencia es capaz de replegarse sobre su propia dimensión preindividual; solo el individuo psíquico puede volverse igual a su propia individuación intensiva. En última instancia, es al pensador –al artista-filósofo– al que corresponde la calificación de "individuo universal".



6.10 Las dos caras de la muerte

Hay que señalar, a este respecto, que la individuación psíquica que tiene lugar en la cesura del pensar se halla íntimamente conectada con una experiencia del morir que se mantiene irreductible a la muerte biofísica. Y es que son dos las muertes: una externa y extensiva; la otra, interna e intensiva. La primera se define como "la desaparición personal de la persona, la anulación de esta diferencia que representa el Yo [*Je*] y el yo [*moi*]" (Deleuze 2002:178) o, de manera más fundamental, como "el retorno cualitativo y cuantitativo de lo viviente a la materia inanimada cuya definición es meramente extrínseca, científica y objetiva" (Deleuze 2002:176 tm). La segunda, en cambio, se define como "el estado de las

diferencias individuales cuando ya no están sometidas a la forma que les daba un Yo [*Je*] y un yo [*moi*] y cuando se desarrollan en una figura que excluye *mi* propia coherencia con el mismo derecho que la de una identidad cualquiera" (Deleuze 2002:178tm). Esta muerte nunca es "mi" muerte, sino la experiencia anónima de morir en la que "uno muere"; es la muerte que no es de nadie ya que coincide con la emergencia de las singularidades preindividuales en la Idea y las individuaciones impersonales en la intensidad a través de la fisura del tiempo en el seno de la psique. Aquí Deleuze hace referencia de forma aprobatoria a la inversión que hace Blanchot de Heidegger: allí donde la muerte sigue siendo una posibilidad personal, morir es la imposibilidad de la posibilidad personal en la que el yo se desintegra en un ámbito anónimo preindividual (Deleuze 2002:177-178)[27].

Sin embargo, a diferencia de Blanchot, para Deleuze el hecho de que ese ámbito preindividual permanezca como la verdadera sede de la individuación es precisamente lo que hace que su emergencia dentro de la psique coincida con la máxima individuación de esta última. A este respecto, morir es "individuación, protesta del individuo que nunca se ha reconocido en los límites del Yo [*Je*] y del Yo [*Moi*], aunque fueran universales" (Deleuze 2002:386). "Aquel" que muere en la escisión entre el Yo fisurado y el yo pasivo es el pensador como individuo universal.

Así, Deleuze contrapone la muerte que emerge de dentro de la psique como maximización de la diferencia a través de la fisura del tiempo con la muerte que llega desde el ámbito físico como minimización de la diferencia a través de su explicación en la extensión. Mientras que la primera representa el culmen de la individuación intensiva, la segunda representa el nadir de la indiferenciación extensiva. Así, "toda muerte es doble, por la anulación de la gran diferencia

que representa en extensión, por el hormigueo y la liberación de las pequeñas diferencias que implica en intensidad" (Deleuze 2002:385). Pero es la muerte intensiva la que alberga el verdadero rostro de la "pulsión de muerte" que, con el debido respeto a Freud, no ha de ser entendida en términos de una compulsión por retornar a lo inorgánico, sino más bien como la máxima potenciación de la diferencia entre la diferenciación intensiva y la desdiferenciación extensiva, o entre mente y materia. Para Deleuze, lejos de ser una expresión de la compulsión por retornar a lo inorgánico, la pulsión de muerte da testimonio de todo lo que hace que la "vida" psíquica sea irreducible a su envoltorio físico. La pulsión de muerte no es una función de la compulsión inorgánica sino del acto de pensar que "hace la diferencia" entre la repetición en la intensidad y la repetición en la extensión, logrando de ese modo que la repetición psíquica vestida sea definitivamente irreductible a la repetición material desnuda. Está inextricablemente vinculada con la afirmación de la recurrencia, precisamente en la medida en que "promueve e implica de «una vez por todas» la muerte de lo que es uno" (Deleuze 2002:181). Por consiguiente, la pulsión de muerte que halla expresión en la afirmación del eterno retorno es precisamente una función del tiempo neguentrópico; el tiempo puro en el que solo la diferencia se repite: "El tiempo vacío, fuera de sus goznes, con su orden formal y estático riguroso, su conjunto aplastante, su serie irreversible, es exactamente la pulsión de muerte" (Deleuze 2002:175tm).



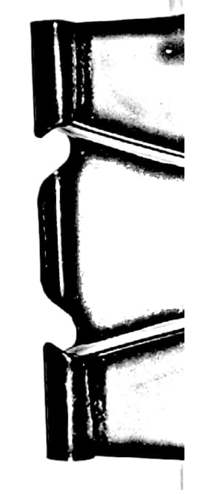
En última instancia, tanto la cesura del pensar como la fisura del tiempo, la afirmación del retorno y la experiencia de la muerte a través de la cual el individuo psíquico vuelve a reimplicarse en la individuación, apuntan a una conversión ontológica fundamental en la que la conciencia se libera de las constricciones de la representación para convertirse en la

catalizadora de la repetición eterna de la diferencia-en-sí. Pues es a través de la cesura en el pensar como la implicación de la intensidad logra finalmente liberarse de su explicación en la extensión y la diferencia intensiva consigue por fin desembarazarse de la repetición extensiva. Por otra parte, la selección ontológica efectuada en y a través del acto de pensar no puede quedar confinada a la vida de la psique, pues si tomamos en consideración la afirmación de Deleuze según la cual "todo piensa y es un pensamiento", así como su tesis acerca del papel fundamental de la tercera síntesis a la hora de determinar la correlación entre el pensamiento que expresa y la Idea expresada, está claro que la cesura no puede por menos que afectar a las tres dimensiones de la actualización –física, temporal y psíquica– implicando de ese modo no solo una transformación en la vida del individuo psíquico, sino también una metamorfosis en la naturaleza misma.

6.11 La fusión de mente y naturaleza

Hemos visto con que cuidado distingue Deleuze entre las capas física, temporal y psíquica de la actualización. Sin embargo, también establece una distinción entre los sistemas físico, biológico y psíquico desde el punto de vista de los distintos órdenes de diferenciación en las Ideas que encarnan; de sus distintas tasas de individuación –"de una vez en el sistema físico, y solo sobre los bordes, mientras que el sistema biológico recibe aportes sucesivos de singularidades y hace participar a todo su medio interior de las operaciones que se producen sobre los límites externos" (Deleuze 2002:380)– y de las diferentes figuras a través de las cuales tiene lugar la diferenciación: la cualificación y la partición en los sistemas físicos, la especificación y la organización en los

sistemas biológicos y psíquicos (Deleuze 2002:380). Toda actualización conlleva una doble anulación de la diferencia: primero en la explicación de la intensidad, luego en la desintegración o muerte de un sistema biológico o físico actual. El primero se corresponde con la anulación de la diferenciación como diferencia productora, el segundo con el borrado de la diferenciación como diferencia producida. Así, la actualidad testimonia el papel regidor de la explicación como principio entrópico que rige esta anulación de la diferencia productora y producida. No obstante, insiste Deleuze, la explicación como principio entrópico no puede dar cuenta ni de las condiciones de producción de lo actual ni de la diferenciación que exhibe. Aunque lo explica todo, no da cuenta de nada. Ciertamente, goza de una validez empírica, en la medida en que rige el funcionamiento de un dominio extensivo cualificado; pero es la diferencia intensiva la que crea ese dominio y la que da cuenta del hecho de que la explicación ejerza su dominio sobre ella. La explicación es el principio empírico sobre el cual se funda la extensión actual; pero la diferencia intensiva es el principio trascendental que suministra los cimientos para esa fundamentación, en la medida en que crea el dominio extensivo y genera las condiciones conforme a las cuales este es regido por el principio empírico (Deleuze 2002:360). La diferencia intensiva como principio trascendental no rige ningún dominio, se mantiene implicada en sí misma más allá del ámbito de cualquier principio empírico como aquello que funda este último y genera sus dominios de aplicación. Así, bajo las leyes de la naturaleza catalogadas por las ciencias naturales se encuentra la profundidad de la diferencia intensiva como *spatium* trascendental. Por ello, "al mismo tiempo que las leyes de la naturaleza actúan sobre la superficie del mundo, el eterno retorno no deja de retumbar en otra dimensión, la de lo trascendental o



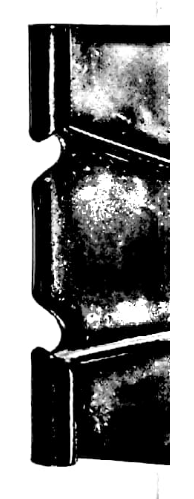
del *spatium* volcánico"(Deleuze2002:360). En consecuencia, lejos de ser una ley de la naturaleza, "el eterno retorno se elabora en un fondo o en un sin fondo donde la Naturaleza original reside en su caos, por encima de los reinos y de las leyes que constituyen solo su segunda naturaleza" (Deleuze 2002:362-363tm). Así, el "desfundamento universal" desatado por el eterno retorno no puede quedar confinado al ámbito psíquico como la transfiguración de la conciencia en la que la mente se despoja de los grilletes de la representación. A lo que apunta más bien es a una metamorfosis fundamental en la naturaleza, por la cual las profundidades intensivas se alzan para envolver la superficie de la extensión y disolver todas las leyes y jurisdicciones empíricas. Sin embargo, esta afirmación parece albergar la fantástica implicación de que la cualificación y la partición físicas, así como la especificación y la organización biológicas, pueden eliminarse sin más a través de un acto del pensar. En un intento de conjurar esta implicación indeseada, Deleuze distingue entre dos estados de cualidad y extensión:

> Uno donde la extensión todavía permanece implicada en el orden envolvente de las diferencias; otro, donde la extensión explica la diferencia y la anula en el sistema calificado. Esa distinción, que no puede ser efectuada en la experiencia, se hace posible desde el punto de vista del pensamiento del eterno retorno.
>
> (Deleuze 2002:364)

Además, al transfigurar las cualidades haciendo de ellas "signos puros" y retener de la extensión solo aquello que sigue implicado en la profundidad originaria del *spatium*, el eterno retorno promete dar lugar a:

> Cualidades más bellas, colores más brillantes, piedras más preciosas, extensiones más vibrantes, ya que, reducidas a sus razones seminales, habiendo roto toda relación con lo negativo, las cualidades permanecerán para siempre aferradas al espacio intensivo de las diferencias positivas, entonces, a su vez, se cumplirá la predicción final del *Fedón*, cuando Platón promete a la sensibilidad, desprendida de su ejercicio empírico, templos, astros y dioses como nunca se ha visto, afirmaciones inauditas.
>
> (Deleuze 2002:364-365)

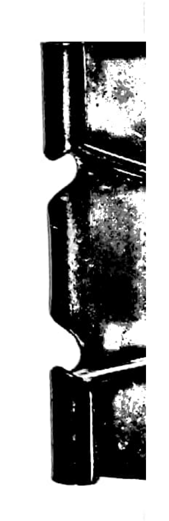
La belleza, el resplandor, la preciosidad, lo vibrante son calificaciones estéticas más que cognitivas. La transfiguración que se contempla aquí delata un esteticismo trascendental. La selección operada por la cesura del pensar en el eterno retorno derroca la soberanía de la identidad en la representación y la jurisdicción de la explicación en la actualidad para mejor afirmar el punto de convergencia entre la dialéctica de las ideas y la estética de las intensidades, logrando así reunir un pensamiento purificado y una sensibilidad refinada. Obviamente, aquello a lo que Deleuze ha llamado más arriba "signo" no es ni un objeto de reconocimiento ni una propiedad particular de un objeto, sino más bien el noúmeno intensivo en la condición de *sentendium* que da lugar al *cogitandum* en el ejercicio trascendente de las facultades[28].



De modo parecido, captar la extensión en la medida en que se mantiene implicada en la intensidad que la envuelve supone ir más allá de lo dado para alcanzar la diferencia intensiva a través de la cual lo dado se produce. De nuevo, esto solo es posible a través del ejercicio trascendente de las facultades. Así, como el propio Deleuze reconoce, la distinción entre los dos estados de la cualidad y de la extensión –la

cualidad como propiedad diferenciada y la cualidad como signo intensivo; la extensión como diferencia explicada y la intensidad como implicada en la diferencia– son una función del ejercicio trascendente de las facultades generado por el acto de pensar. Pero estas distinciones, que se dirían diseñadas para mantener a raya la implicación de que la subversión de la identidad en la representación conlleva el colapso de la diferenciación en la realidad, sugieren que solo desde la perspectiva de un pensamiento purificado y una sensibilidad refinada puede la naturaleza intensiva liberarse de la doble anulación de la diferencia que conlleva el principio empírico de la explicación. Esto hace que el estatus ontológico exacto de la diferenciación en la realidad, tanto el de las partes o cualidades físicas, como el de las especies y órganos biológicos, resulte profundamente ambiguo. Por un lado, el texto de Deleuze sugiere claramente que se trata de fenómenos físicos objetivamente "reales", fundados empíricamente por el principio de explicación y cimentados trascendentalmente por la diferencia en intensidad. Pero, al mismo tiempo, la distinción que hace Deleuze entre los dos estados de la cualidad y la extensión, implica que la ley empírica de la explicación que rige estos fenómenos cesa de ser vinculante para el pensamiento que ha sido purificado y para la sensibilidad que ha sido refinada a través del ejercicio trascendente de las facultades. Así pues, es el ejercicio trascendente de las facultades lo que garantiza la coincidencia entre el derrocamiento de la representación en la psique y el desfundamento a través del cual la naturaleza intensiva se desembaraza del yugo de la explicación. Pero si es el ejercicio trascendente de las facultades el que garantiza la unión entre la individuación psíquica y la naturaleza intensiva, entonces, contrariamente a la versión realista de la diferenciación antes mencionada, la implicación parece ser que la

realidad empírica de la explicación es meramente una función de la representación y que, por lo tanto, su papel de fundamento para la experiencia empírica se desmorona, junto con la subversión de la identidad en la representación. Y, de hecho, es el énfasis empirista que pone Deleuze en la primacía de la experiencia lo que hace que el ejercicio trascendente de las facultades tenga que desempeñar ese papel mediador entre la idealidad y la sensibilidad como aquello que liga una transformación en la psique a una metamorfosis en la naturaleza. Así, la premisa subyacente a esta convergencia entre la subversión de la identidad en la representación y la usurpación de la explicación en la naturaleza la provee la sustitución empirista que hace Deleuze al reemplazar las condiciones "abstractas" (epistemológicas) de la realidad por las condiciones "concretas" (subrepresentacionales) de la experiencia. Deleuze elogia el empirismo por empezar "en el medio" y mantenerse dentro de lo concreto, en lugar de explicar lo concreto recurriendo a oposiciones conceptuales entre principios abstractos[29].



Por otra parte, debido precisamente al hecho de que los límites de la experiencia real son porosos y metamórficos –abarcando toda la extensión que va del hábito orgánico al acto psíquico– la experiencia se resiste a amoldarse a las estructuras categoriales de la representación o a los esquemas intencionales de la fenomenología. Por consiguiente, el *datum* primario en *Diferencia y repetición* lo constituye un campo de experiencia que ni queda subsumido bajo la forma del objeto del reconocimiento ni es coordinado por un sujeto cognoscente. Deleuze se zambulle en la dimensión subrepresentacional de la experiencia que subsiste bajo las abstracciones del conocedor y lo conocido, el sujeto y el objeto, para desenterrar la síntesis pasiva que genera la receptividad de la sensibilidad, la actividad de la conciencia y la congruencia

empírica entre la diferenciación de la realidad y las categorías de la representación. Al mismo tiempo, asciende más allá de las diferencias meramente dadas en la experiencia real para explorar su génesis en la dimensión de la síntesis trascendental que implica a lo ideal dentro de lo sensible. Así pues, por ser la "experiencia" el término mediador entre la dialéctica de las ideas y la estética de las intensidades –entre lo psíquico y lo físico– el principio de explicación que la transformación en el pensamiento y en la sensibilidad elimina no es un aspecto "objetivo" de la realidad biofísica sino más bien una dimensión empírica de la experiencia. Y dado que esta última es generada por la síntesis trascendental, puede ser también reconfigurada por ella.

El empirismo de Deleuze, por tanto, descarta cualquier interpretación "realista" de su tesis acerca de la extensión físico-biológica. Pero también deja su explicación del alcance de la selección ontológica efectuada en el eterno retorno en una posición ambigua entre un idealismo trascendental y otro absoluto. La selección puede interpretarse en términos trascendentales, entendiendo que se aplica a nuestra experiencia de las cosas, más que a las cosas mismas. Según esta interpretación, la selección simplemente elimina del seno de la experiencia la representación de las partes y las cualidades físicas, así como de las especies y los órganos biológicos, en lugar de las partes y cualidades reales de los sistemas físicos o las especies y órganos reales de los sistemas biológicos. Esto implica, sin embargo, que la extensión físico-biológica tal y como la describen las ciencias naturales, así como el principio de explicación, constituyen una ilusión trascendental generada por la representación para ocluir el caos del *spatium* intensivo. Es más, parece sugerirse la conclusión correlacionista según la cual fenómenos tales como la cualificación y la partición física que tuvieron lugar

durante el período de acreción de la Tierra, o la especificación y la organización biológicas que se dan durante la biogénesis, carecen de toda realidad con independencia de la representación. No obstante, aun cuando el texto de Deleuze no excluya dicha interpretación, el papel decisivo que se atribuye al ejercicio trascendente de las facultades a la hora de efectuar la conversión del pensamiento de la representación a la producción, parece apuntar hacia una interpretación absolutista del alcance de la selección. En consecuencia, si esta última se interpreta en términos absolutos en lugar de en términos meramente relativos, habrá que entender que efectúa una eliminación de la diferenciación en la realidad, y no en la representación, en la medida precisamente en que la cesura del pensar fusiona el pensamiento intensivo con la naturaleza nouménica. Es en virtud de esta fusión que los signos intensivos pueden separarse definitivamente de las cualidades extensivas, del mismo modo que la extensión implicada puede divorciarse de la intensidad explicada. Pero si este es el verdadero alcance ontológico de la tercera síntesis, solo será posible en la medida en que la correlación entre intensidad e Idea, y por tanto las condiciones bajo las cuales el ser se relaciona con sus diferencias individualizadoras, queden determinadas en última instancia por la cesura del pensar en la tercera síntesis. Al respecto, cabe señalar que el papel determinante que se asigna al pensar en la absolutización de la correlación entre idealidad y sensibilidad es característico del idealismo absoluto.



Así pues, subyaciendo a la correspondencia empírica entre la identidad en la representación y la diferenciación en la experiencia real, se sitúa la correlación absoluta entre pensar intensivo y naturaleza nouménica en el ejercicio trascendente de las facultades[30]. La primera síntesis establece las condiciones de la experiencia subrepresentacional de la

realidad, la segunda establece las condiciones de la realidad en la conciencia, pero la tercera síntesis libera a la experiencia del yugo de la representación en la conjunción entre la cesura del pensar y el desfundamento de la extensión. Por consiguiente, la tercera síntesis lleva a cabo una fusión de lo psíquico y lo físico que queda fuera del alcance de los laudos de la representación y las legislaciones de la explicación. Libera a la generación intensiva de los grilletes de la degeneración física, reimplicando sus diferencias individualizadoras en el ámbito preindividual a través de la fisura del tiempo en la psique. La vida psíquica escapa del dominio entrópico de la muerte física a través de una experiencia del morir por la cual se convierte en un medio para las singularidades preindividuales en la Idea y las individualizaciones impersonales en la intensidad:

> El mundo del SE, o del "ellos", es un mundo [...] que no se reduce a la banalidad cotidiana; un mundo, por el contrario, donde se elaboran los encuentros y las resonancias, último rostro de Dionisos, verdadera naturaleza de lo profundo y del sin fondo que desborda la representación y hace advenir los simulacros.
>
> (Deleuze 2002:409tm)

6.12 La expresión de la complejidad

Los sistemas físico, biológico y psíquico no se distinguen solamente por el orden de las Ideas que encarnan, o por sus tasas de individuación y sus figuras de actualización. También se distinguen por el hecho de que expresan grados de complejidad crecientes. Deleuze define estos últimos en términos de lo que denomina los "valores de impli-

cación" o los "centros de envolvimiento" que se hallan presentes en un sistema mientras este pasa por los procesos de individuación y actualización (Deleuze 2002:380). Estos centros de envolvimiento "no son los factores intensivos individualizadores mismos, sino que son sus representantes en un conjunto complejo en vías de explicación" (Deleuze 2002:382tm). Poseen tres características. En primer lugar, son signos que fulguran entre dos series de diferencia en intensidad, constituyendo la última el "sistema de señal" que genera el signo (Deleuze 2002:333). Segundo, expresan el sentido de la Idea encarnada en el sistema. Y tercero, en la medida en que envuelven la intensidad sin explicarla, estos centros dan testimonio de los incrementos locales en neguentropía, desafiando la ley empírica de la explicación entrópica. Así pues, lo que distingue los sistemas complejos es su incorporación de las diferencias individualizadoras; y si bien estas últimas nunca se expresan directamente en la extensión cuya actualización determinan, y en la cual se explican parcialmente, se hallan envueltas en ella en la medida en que subsisten en un estado de implicación en sistemas de señal-signo. Estos constituyen los centros de envolvimiento de la diferencia intensiva dentro de un sistema extensivo o, según lo expresa Deleuze, el fenómeno más próximo al noúmeno intensivo (Deleuze 2002:381).



Por lo tanto, la complejidad de un sistema en extensión se puede medir determinando hasta qué punto sus factores individualizadores se segregan discretamente del continuo preindividual y quedan incorporados al mismo como sistemas de señal-signo. Mientras que los factores intensivos que individualizan la extensión física siguen siendo extrínsecos a estos últimos, de tal modo que la cualificación o partición física de un sistema ocurre "toda de una sola vez" y solo en sus bordes, aquellos que individualizan los sistemas

biológicos quedan envueltos dentro del organismo (como factores genéticos, por ejemplo) de tal modo que la especificación y organización de estos últimos tiene lugar en etapas sucesivas a través de influjos de unas singularidades que conllevan una interacción dinámica entre el entorno interno del organismo y su entorno externo[31].

Así, concluye Deleuze, "lo viviente es la prueba de otro orden, de un orden heterogéneo, y de otra dimensión; como si los factores individualizadores, o los átomos individualmente considerados en su potencia de comunicación mutua y de inestabilidad fluyente, gozaran en lo viviente de un "grado de expresión superior" (Deleuze 2002:380). Para Deleuze, los factores intensivos envueltos en los organismos vivos gozan de un "grado de expresión superior" porque su incorporación biológica los implica en la extensión sin por ello explicarlos de una forma exhaustiva. Los centros de envolvimiento albergan un resto inexplicado de intensidad implicada. Por consiguiente, Deleuze considera que la complejidad de la que da muestra lo viviente es fundamentalmente "heterogénea" con respecto a lo inorgánico, precisamente en la medida en que lo primero "expresa" la intensidad a un más alto nivel que lo segundo. Aquí, como ocurre a lo largo de todo *Diferencia y repetición*, el uso que hace Deleuze del término "expresión" es bastante particular. La "expresión" se define explícitamente como "esa relación que esencialmente implica una torsión– entre aquello que expresa y lo expresado–, de tal forma que lo expresado no existe fuera de aquello que lo expresa, aunque este se relacione con aquel como si lo hiciera con algo totalmente distinto" (Deleuze 2002:386). Como hemos visto, la torsión expresiva entre lo que expresa y lo expresado se articula mediante la correlación entre la intensidad individualizadora y la idea preindividual generada a través de la fisura del tiempo. Más

concretamente, la relación ontológicamente "expresiva" entre el ser unívoco y sus diferencias individualizadoras es una función de la correlación entre la intensidad en la sensación y el sentido en la ideación, que se efectúa a través de la cesura del pensar. Así, la "expresión" de la diferencia intensiva proporciona el anverso de su "explicación": mientras que esta última se corresponde con su grado de dilatación en el espacio, la primera se corresponde con su grado de contracción en el tiempo psíquico. En consecuencia, será solo en la dimensión psíquica donde la relación expresiva entre repetición sensible y diferencia ideal alcance su realización plena. Es en la psique, y en la individualización psíquica más concretamente, donde la diferenciación intensiva alcanza su expresión más acabada. El dominio psíquico no solo representa un incremento exponencial en complejidad en relación con el dominio de los seres vivos, sino más bien la potenciación definitiva de la diferencia intensiva en la medida precisamente en que es en la individuación psíquica –como queda ejemplificado en la tercera síntesis y en la cesura del pensar– donde aquello que expresa se vuelve conmensurable con lo expresado. Como sabemos, Deleuze identifica de forma explícita el acto de pensar con la experiencia de la muerte intensiva o del morir. En el morir, los factores de individuación psíquica quedan envueltos en la estructura de "el otro" (*autrui*). Es este otro *a priori*, el individuo psíquico que ya no es representable como otro Yo en analogía conmigo o como otro yo semejante al mío, el que emerge como el centro del envolvimiento de las intensidades psíquicas en la escisión entre el Yo fisurado y el yo pasivo (Deleuze 2002:386-387). Este otro *a priori* queda definido exclusivamente por su valor expresivo como intensidad envolvente: "Por eso, para captar al otro como tal, teníamos derecho a reclamar condiciones experimentales especiales,



por más artificiales que fuesen: el momento en que lo expresado no tiene todavía (para nosotros) existencia fuera de lo que lo expresa. El otro [*autrui*] como *expresión de un mundo posible*" (Deleuze 2002:387, en cursiva en el original tm). El otro envuelve las singularidades individuales, y es la expresión del otro por parte de la psique en la experiencia del morir lo que marca el punto en el que lo que expresa se adecua plenamente a lo expresado; el punto en el que lo expresado queda envuelto en una expresión que se ha purificado de su aspecto explicativo. Lejos de haber sido abstraído de la realidad en la representación, el "mundo posible" expresado por el otro es pura virtualidad; un signo intensivo que existe puramente en un estado de implicación o envolvimiento dentro de el otro[32].

El morir expresa esta virtualidad envuelta por el otro sin explicarla. La muerte indexada por el otro en mí ya no se representa como la disolución de mi Yo o del yo, sino que se experimenta como la emergencia dentro de la psique del individuo intensivo que es "nadie". Sin embargo, es a través del anonimato del morir como la expresión se vuelve finalmente conmensurable con lo expresado. En el morir a través del otro, la Idea expresada queda envuelta en el pensamiento expresivo, a la vez que el pensamiento se reimplica en la dimensión preindividual de la Idea. Así, la correlación entre pensamiento e Idea no se ve ya sometida a las explicaciones físicas o biológicas, sino que se repliega en la dimensión psíquica que la generó originalmente. Si lo sensible y lo ideal habían sido correlacionados extrínsecamente a través del acto de pensar que determina la actualización físico-biológica, ahora se quedan envueltos recíprocamente en la expresión del pensar, entendida como adecuación entre intensidad que expresa e Idea expresada. Lejos de indicar la desintegración de la psique o de atestiguar la soberanía de la

entropía física, la experiencia de morir desafía la ley de la explicación entrópica que rige la extensión físico-biológica y marca el culmen de la vida psíquica como vector de complejización neguentrópica[33].

6.13 La vida de la mente

Para Deleuze, pues, la manifestación de la "pulsión de muerte" en la psique testimonia un acto de pensar generado a través del ejercicio trascendente de las facultades. La pulsión de muerte da lugar a un acto de repetición ontológica (el tirar de dados como afirmación de la recurrencia) por el que la expresión psíquica de la diferencia se emancipa definitivamente de su explicación biofísica. Al igual que Heidegger, Deleuze ve en una cierta experiencia de la muerte la sede fundamental de la relación entre el tiempo y la diferencia ontológica. Heidegger establece la trascendencia ontológica del *Dasein* como la condición de acceso a los entes en el mundo, pero la pura potencialidad de "ser" (*Seinkönen*) puesta de manifiesto en la trascendencia del *Dasein* solo alcanza su plena potenciación por medio de la anticipación decidida del ser-para-la-muerte: el tiempo se temporaliza a través de la apropiación de la muerte por parte del *Dasein*. De forma similar, para Deleuze, el tiempo como diferenciación ontológica se ve también potenciado a través del acto de pensar que engendra la afirmación de la muerte intensiva. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, se diría que para Deleuze el acto de pensar que resulta del ejercicio trascendente de las facultades emerge a partir de un nivel de repetición físico-biológico más rudimentario. No obstante, si bien la expresión de la diferencia intensiva concomitante con la repetición ontológica surge de la repetición biofísica como resultado del ejercicio trascendente de las facultades cogni-



tivas poseedoras de una función empírica claramente especificada, en cierto sentido esta máxima repetición psíquica de la diferencia está ya latente en las repeticiones habituales que llevan a cabo los sujetos larvarios de la síntesis pasiva. Así, pese a que la repetición ontológica surge de la repetición biofísica, finalmente acaba eliminando su base biofísica al efectuar una separación definitiva entre la explicación biofísica y la expresión psíquica de la diferencia. Una vez más es la apelación empirista de Deleuze a la primacía de la "experiencia" lo que proporciona la razón fundamental de esta separación entre la explicación entrópica y la expresión neguentrópica en la tercera síntesis.

Hemos visto cómo, en lugar de presuponer la conciencia como una sede unitaria de la experiencia, Deleuze la atomiza en una multiplicidad de sujetos larvarios. Al hacerlo, no solo confiere un carácter ontológicamente ubicuo a una forma elemental de la conciencia, refrendando así una variedad del panpsiquismo, sino que además inyecta una duración intensiva en la extensión física haciendo de la contracción psíquica de la diferencia la precondición de la repetición espacial. Aunque la intensidad está implicada en el espacio, su naturaleza es esencialmente temporal por su condición de multiplicidad que no puede dividirse sin cambiar de naturaleza[34].

Así, Deleuze refina el dualismo bergsoniano entre heterogeneidad temporal y homogeneidad espacial mediante la implicación del primero en el núcleo del segundo bajo la forma de unas síntesis psíquicas elementales que preceden a los organismos individuales constituidos, así como al sujeto individualizado de la conciencia. El aserto de que la diferencia intensiva se origina en una forma elemental de la contracción psíquica constituye la premisa empirista esencial (que Deleuze deriva de su lectura de Hume) que le permitirá

atribuir una función trascendental al tiempo, entendido como diferencia intensiva, e interpretar a esta última como la precondición para un espacio interpretado como repetición extensiva:

> En cada caso, la repetición material resulta de la repetición más profunda, que se elabora en espesor y la produce como resultado, como envoltura exterior, como un cascarón separable, pero que pierde todo sentido y toda capacidad de reproducirse a sí mismo, desde el momento en que ya no está animado por su causa, o por otra repetición. Es así como la vestimenta subyace bajo el desnudo, y lo produce, lo excreta, como el efecto de su secreción.
>
> (Deleuze 2002:426tm)



La repetición que se despliega en profundidad es la repetición intensiva entre los grados de diferencia que coexisten virtualmente en la memoria ontológica. Así, la repetición vestida o intensiva de la duración habita la repetición desnuda o física como su condición habilitadora. Por consiguiente, es la premisa empirista según la cual el tiempo implica el registro psíquico de la diferencia –lo que a su vez significa que la diferencia temporal es una función de la contracción psíquica– aquello que proporciona la precondición para la aseveración trascendental que establece que el noúmeno intensivo proporciona la razón suficiente del fenómeno extensivo. Así pues, inicialmente al menos, parecería que ese vitalismo que Deleuze, de forma callada pero inequívoca, refrenda hacia el final de *Diferencia y repetición* –"lo viviente da testimonio de otro orden, de un orden heterogéneo, así como de otra dimensión"– se deriva de un

panpsiquismo que se halla enraizado en una variante de empirismo radical.

No obstante, en *Diferencia y repetición* se aprecia una ambigüedad básica en lo relativo a la relación entre lo orgánico y lo psíquico. Por un lado, Deleuze parece atribuir un estatus fundamental al pensador larvario, entendido como individuo intensivo "universal", y al pensamiento mismo, entendido como el máximo factor individualizador: "Todo cuerpo, toda cosa piensa y es un pensamiento, siempre que, reducida a sus razones intensivas, exprese una Idea cuya actualización determina" (Deleuze 2002:378). Reducir algo a sus "razones intensivas" supone reducirlo a sus dinamismos espacio-temporales constituyentes, de los que el sujeto larvario es a la vez el paciente y el agente cuyo pensamiento individualizador cataliza la actualización de las Ideas (Deleuze 2002:185). Suponer que ni todo cuerpo ni toda cosa son orgánicos, implicaría la absoluta ubicuidad de la subjetividad larvaria y, por lo tanto, la existencia de unas síntesis pasivas propias del campo inorgánico. Sin embargo, no parece que este sea el caso, pues toda la evidencia textual indica que las síntesis pasivas ejecutadas por la subjetividad larvaria son privativas del campo orgánico. Considérese a este respecto los tres pasajes que siguen:

> En el orden de la pasividad constituyente, las síntesis perceptivas remiten a síntesis orgánicas, así como la sensibilidad de los sentidos, a una sensibilidad primaria que somos. Somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no solo antes de reconocerlos o representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos y perceptivos, pero

también en sus vísceras, una suma de contracciones, de retenciones y de esperas.

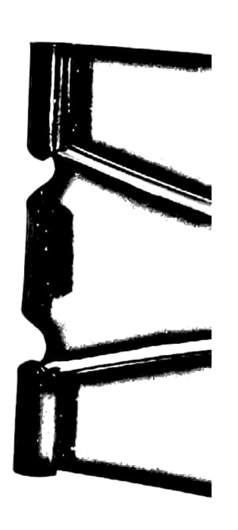
(Deleuze 2002:123tm)

¿Qué organismo no está hecho de elementos y de casos de repetición, de agua, de nitrógeno, de carbono, de cloruros, de sulfatos por los cuales se compone? Los organismos despiertan bajo el influjo de de las palabras sublimes de la tercera *Enéada*: ¡todo es contemplación!

(Deleuze 2002:126)

Es preciso atribuir un alma al corazón, a los músculos, a los nervios, a las células, pero un alma contemplativa cuyo rol se limita a contraer el hábito. No hay en esto ninguna hipótesis bárbara o mística: por el contrario, el hábito manifiesta en ella su plena generalidad, que no atañe solamente a los hábitos sensorio-motores que tenemos (psicológicamente), sino, en primer lugar, a los hábitos primarios que somos, a las miles de síntesis pasivas que nos componen orgánicamente [...]
Bajo el yo que actúa, hay pequeños yoes que contemplan y que vuelven posibles la acción y el sujeto activo. No decimos «yo» más que por esos mil testigos que contemplan en nosotros; es siempre un tercero que dice yo. Y aun en la rata del laberinto, y en cada uno de sus músculos, hay que incluir esas almas contemplativas.

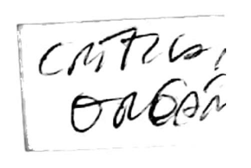
(Deleuze 2002:124, 125,126, 127)



Estos y otros pasajes similares, en los que se reitera constantemente el estrecho vínculo que existe entre la subje-

tividad larvaria y el campo orgánico, sugieren claramente que los asertos de Deleuze relativos al papel necesario que desempeña la síntesis pasiva en la constitución del presente, así como la subjetividad larvaria en la individuación, no apuntan a su ubicuidad en los campos orgánico e inorgánico, sino más bien a una tesis de carácter más marcadamente vitalista según la cual en la medida en que todo es en última instancia orgánico, y/o "viviente" en un sentido adecuadamente ampliado, cabe decir también que todo "piensa" en un sentido igualmente expandido. Pese a lo que pudiera parecer en un principio, Deleuze no ancla su aval del vitalismo en el panpsiquismo; su afirmación del panpsiquismo está enraizada en su compromiso con el vitalismo. Contrariamente a lo que cabría esperar, Deleuze no sostiene que una mínima forma de la conciencia se halla implicada incluso en el campo inorgánico, y que es esta la que provee la precondición para la emergencia de la sentiencia orgánica, entendiendo por esta una complejización de esa "prehensión" inorgánica más primitiva (de un tipo similar a la que contemplan panpsiquistas como Whitehead y, más recientemente, David Chalmers)[35]. Lo que parece sostener más bien es (1) que una forma primitiva de sentiencia-tiempo orgánica, entendida como la expresión psíquica de la diferencia temporal –según se efectúa en la correlación entre pensamiento e Idea– proporciona la precondición para la *experiencia* real de la extensión individualizada, en la que dicha "experiencia real" ha de entenderse como aquella que simultáneamente comprende un nivel inconsciente o subrepresentacional y un nivel consciente o representacional, y en la que la "extensión individualizada" se interpreta en términos de la explicación físico-biológica de la intensidad. Y (2) que la expresión psíquica de la diferencia temporal concomitante con esta sentiencia-tiempo solo adquiere su dignidad ontológica

definitiva en una dimensión específicamente psíquica de la individuación. Dentro de este continuo de experiencia, que va desde el nivel subrepresentacional al representacional, la contracción orgánica proporciona la juntura originaria entre la dimensión virtual de lo preindividual y el ámbito real de los individuos constituidos. Así, la contracción del hábito da como resultado la síntesis orgánica originaria de la que los dos continuos divergentes de *empiria –i.e.* idealidad y sensibilidad– se derivan. Más concretamente, si tomamos los dos ejes diagonales en torno a los cuales se estructura *Diferencia y repetición*, el ideal-sensible y el virtual-real, la contracción orgánica señala el punto de inicio de la diferencia en la experiencia a partir del cual estas dos diagonales divergen originalmente para acabar finalmente convergiendo de nuevo en la repetición ontológica que genera la diferencia trascendental que escinde la experiencia al separar la expresión psíquica de la explicación física.

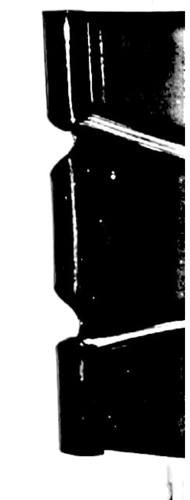


No obstante, la insistencia de Deleuze en presentar la expresión psíquica como razón suficiente de la explicación física, le coloca permanentemente en una posición equívoca que oscila entre la afirmación de que lo que hace es proveer una tesis acerca de la génesis de la experiencia real y la afirmación de que lo que hace es dar cuenta de la génesis de la realidad sin más. Las dos no son coextensivas. En respuesta a las afirmaciones de Deleuze en el sentido de que la síntesis del presente (la contracción orgánica) constituye la extensión en la experiencia real, y que la expresión psíquica de la diferencia determina la actualización tanto física como biológica de las Ideas, es necesario señalar que, pese a su tan alabada audacia, la exploración de las dimensiones subrepresentacional e inconsciente de la experiencia sigue dejando sin explicar vastas extensiones de la realidad existente. Pues aun cuando los organismos estén compuestos de agua,



nitrógeno, carbono, cloruro y sulfatos contraídos, tales elementos no están ellos mismos compuestos de contracciones orgánicas: no es plausible interpretar que los neutrinos, fotones, gluones, bosones y muones que componen el espacio-tiempo físico sean contracciones del hábito orgánico. Como tampoco cabe pensarlo de las galaxias, los campos gravitacionales o la materia oscura. Cualquiera que sea en última instancia su estatus ontológico –tanto si se postulan como idealizaciones útiles como si se admiten como constituyentes indispensables de la realidad– estos son precisamente el tipo de entes físicos que no se pueden ignorar por el sesgo empirista de la versión que da Deleuze sobre la constitución del espacio y el tiempo. Podría objetarse, sin embargo, que, para Deleuze, estas y otras entidades "supuestamente" teóricas sí que gozan de un verdadero estatus generativo como componentes ideales de las multiplicidades virtuales[36]. Pero la única razón para confinarlos al ámbito de la idealidad –a diferencia de lo que ocurre con el corazón, los músculos, los nervios, y las células, a los que Deleuze atribuye un papel privilegiado como sedes de las síntesis pasivas– es el prejuicio empirista que se empeña en contrastar la supuesta "concreción" de la experiencia con la abstracción de la representación cognitiva. Deleuze radicaliza el empirismo, ampliando el ámbito de la experiencia real de tal manera que incluya las profundidades subrepresentacionales e inconscientes, no obstante lo cual, es precisamente la suposición de que la experiencia invariablemente comprende "más" que cualquier cosa que pueda ser representada cognitivamente –con el consiguiente contraste entre la abstracción conceptual y la concreción perceptual– lo que le anima a incluir dentro del ámbito de la experiencia real a los músculos y el agua, pero no a las galaxias y los electrones. El hecho de que la extensión real cuya génesis Deleuze atribuye a las opera-

ciones de la síntesis pasiva haya quedado circunscrita como un dominio de la experiencia, y, por lo tanto, ligada necesariamente a lo orgánico, es lo que explica por qué se considera que los músculos de las ratas son más apropiados que los electrones como sedes para los sujetos larvarios de los dinamismos espacio-temporales. Y es el sesgo empirista que conduce a Deleuze hacia una génesis de la realidad constituida en la experiencia, lo que explica su restricción del ámbito de la síntesis pasiva a las diferencias que se pueden registrar orgánicamente. A este respecto, es importante hacer notar que la autonomía que Deleuze atribuye al campo de la idealidad, en su condición de depósito virtual de las singularidades preindividuales, queda sin embargo anclada en el aserto empirista que establece que la diferencia temporal presupone la contracción psíquica y que dicha contracción requiere un sustrato orgánico. Pues es la contracción orgánica efectuada por el sujeto larvario la responsable de la expresión de la Idea: "Las larvas llevan las ideas en su carne, mientras que nosotros nos quedamos en las representaciones del concepto" (Deleuze 2002:330tm). La audacia especulativa de la que hace gala Deleuze a la hora de defender los derechos de la idealidad virtual no debe cegarnos ante el llamativo conservadurismo de esta premisa empirista.

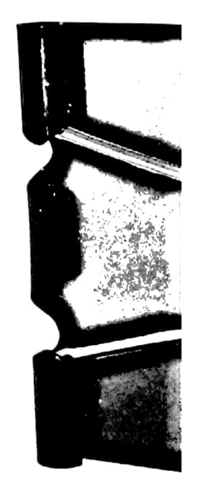


En última instancia, el vitalismo por el que se aboga al final de *Diferencia y repetición* es indisociable del empirismo que se abraza en su inicio, y las deficiencias epistemológicas de este último se ven agravadas "en lugar de mejoradas" por el considerable ingenio conceptual que se despliega para obtener las ramificaciones ontológicas del primero. El vitalismo podrá ser compatible o no con la física, pero es deber del vitalista hacer cuando menos un intento de reconciliar uno y otra. Sin embargo, aunque en *Diferencia y repetición* abundan las disquisiciones sobre biología –en relación sobre todo con

la biología del desarrollo– llama la atención que la física esté tan poco representada y que, en aquellos casos en los que se alude a ella, aunque sea solo metonímicamente a través de la termodinámica, se haga exclusivamente con objeto de atacarla por consagrar la entropía. Por otro lado, la caracterización que hace Deleuze de la entropía como ilusión trascendental presupone su explicación de la implicación de la diferencia intensiva a través de la síntesis de la memoria (es esta última la que implica al tiempo como una diferencia inanulable en la extensión real). Pero para ello se basa en una versión del tiempo como duración que sigue estando viciada por la premisa empirista que insiste en localizar las síntesis constituyentes del tiempo y el espacio en la juntura de los campos de lo orgánico y lo psíquico.

En ausencia de algún tipo de correctivo fisicalista a tanta soberbia vitalista, el biocentrismo conduce indefectiblemente al noocentrismo. La cualificación y la partición física quedan determinadas por la correlación entre la intensidad y la Idea, entre el pensamiento larvario y la memoria ontológica. Así pues, la versión que da Deleuze de la síntesis espacio-temporal empieza por conceder un papel privilegiado a la contracción orgánica en la 1ª síntesis del presente, procede luego a trascendentalizar la memoria, entendida como inconsciente cósmico en la 2ª síntesis del pasado, y acaba convirtiendo una forma de individuación psíquica que sigue siendo prerrogativa exclusiva del *homo sapiens* en la generadora fundamental de la novedad ontológica en la 3ª síntesis del futuro. La materia queda relegada a un mero "sueño de la mente", cuya representación en la extensión presupone su animación por una diferencia temporal generadora de una extensión inanimada que la bloquea. La premisa empirista según la cual la vida del pensamiento debe hallarse ya implicada en la materia no sentiente, en la

medida en que esta última se *experimenta*, subyace a la aserción vitalista de Deleuze en el sentido de que el espacio-tiempo físico contiene un impulso hacia la complejidad que no se compadece con el reinado de la entropía en la realidad. El contraste que nos presenta Deleuze entre la realidad, entendida como una especie de desguace entrópico, yugulado por el collar de hierro de la representación, y una realidad transformada en una reserva inagotable de novedad ontológica, merced a lo que en efecto equivale a una idealización de la materia, continúa presuponiendo que la experiencia del tiempo es irreducible a la representación objetivadora del espacio. Como vimos en el capítulo 1, esta presuposición parece fundarse en la convicción de que la experiencia de la primera persona, tanto en sus aspectos conscientes como en los inconscientes, no puede, por una simple cuestión de principio, integrarse en la perspectiva tercio personal de la objetivación científica. Esta es una de las pertinaces intuiciones que alimenta el correlacionismo, cuya ontologización de la diferencia temporal mantiene la complicidad con la negación de la autonomía del tiempo absoluto. No obstante, este último no puede subsumirse en la duración postulando una síntesis de espacio y tiempo que siga privilegiando de forma absoluta la experiencia del tiempo.



Deleuze atenúa la dicotomía bergsoniana entre espacio y tiempo, cantidad y calidad, a costa de reabsorber al primero en el segundo en lo que, en última instancia, no es sino un monismo idealista. La individuación psíquica en el acto de pensar define el punto en el que la experiencia es cortada transversalmente por las singularidades preindividuales en la Idea y las individuaciones impersonales en la sensibilidad. De ahí que, en un peculiar eco heideggeriano, la experiencia psíquica del morir señale el momento en el que el tiempo, *i.e.* el ser, se repliega sobre sí mismo. El acceso trascendental al

sentido del ser se internaliza en el seno de la experiencia a través del ejercicio trascendente de las facultades que genera Ideas como correlatos *intensionales* del pensamiento larvado (si bien se trata de un "sentido" indisociable del "no-sentido")[37]. Como hemos visto, es la operación trascendente de las facultades, provocada por el encuentro con la intensidad individualizadora entendida como lo impensable propio del pensamiento, lo que da origen al acto de pensar a través del cual se genera la Idea:

> Las Ideas no dejan de tener una relación muy particular con el pensamiento puro. [...] El parasentido, o la violencia que se comunica de una facultad a otra según un orden, asignan al pensamiento un lugar particular: el pensamiento solo está determinad a captar su propio *cogitandum* en la extremidad de la mecha violenta que, de una Idea a otra, pone en movimiento, en primer lugar, la sensibilidad y su *sentendium*, etc. Esa extremidad puede también ser considerada como el origen radical de las Ideas. ¿Pero en qué sentido debemos comprender "origen radical"? En ese mismo sentido, las Ideas deben denominarse "diferenciales" del pensamiento. "Inconsciente" del pensamiento puro, en el momento mismo en que la oposición del pensamiento a toda forma de sentido común es más viva que nunca. Por ello, las Ideas de ningún modo se relacionan como un Cogito como proposición de la conciencia o como fundamento, sino con el Yo [Je] fisurado de un Cogito disuelto, es decir, con el *desfundamento* universal que caracteriza al pensamiento como facultad en su ejercicio trascendente.
>
> (Deleuze 2002:293-294)

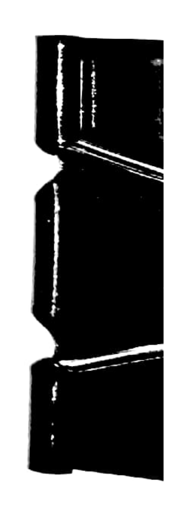
Así, la Idea en la que se expresa el sentido del ser es lo inconsciente del pensamiento puro, entendido como memoria ontológica. La doble génesis del pensamiento y del ser en el encuentro con la intensidad que da lugar al acto de pensar produce las líneas divergentes de la actualización en lo real de acuerdo con los distintos sentidos en los que el pensar expresa el ser: "Los atributos operan realmente como sentidos cualitativamente diferentes que se relacionan con la sustancia como un único y mismo designado, y esta sustancia opera, a su vez, como un sentido ontológicamente uno con respecto a los modos que la expresan, y que son en ella como factores individuantes o grados intrínsecos intensos" (Deleuze 2002:78). Así, las Ideas poseen un estatus atributivo tal y como se expresa en la actualización, aunque el sentido ideal lo genera el acto de pensar. Deleuze recurre a Bergson para reconciliar el descubrimiento que hace Kant del estatus trascendental del tiempo con el monismo de Spinoza. Mientras que Spinoza no puede deducir el número y la naturaleza de las diferencias fundamentales en la sustancia, a las que él llama "atributos", Kant deduce estas diferencias, a las que llama "categorías", desustancializándolas y ligándolas a la representación. Sin embargo, el método bergsoniano de intuición ofrece a Deleuze una forma de identificar la fuente de la diferenciación ontológica mediante la caracterización de las diferencias en la naturaleza en términos de unas series divergentes de actualización. Además, estas divergencias en la actualización no vienen simplemente dadas de manera empírica, pues son engendradas en y a través del pensar como sentidos expresados del ser. El ser se dice en un único sentido de todo lo que es, pero todo lo que es difiere, y esta diferencia modal en todo lo que es constituye una función de las divergencias en la actualización que se corresponden con los distintos sentidos en los que se expresa el ser en el



pensamiento: las Ideas. Así, para Deleuze, la clave para captar la diferenciación ontológica, o las diferencias reales en el ser, consiste en apoderarse de las diferencias en la actualización, pero esto a su vez depende de que se capte la forma en la que el sujeto larvario del dinamismo espacio-temporal es el portador de las diferencias individualizadoras, envolviendo claramente las diferencias bien definidas en la Idea, así como las diferencias individuales que, de forma confusa, envuelven la oscura perplicación de las Ideas. Sin embargo, las expresiones individualizadoras del ser se dan en y como pensamiento: desde el pensamiento germinal del sujeto larvario al pensar plenamente potenciado del Yo fisurado. Para Deleuze, pues, el ser no es nada más allá de su expresión en el pensamiento, de hecho, es simplemente *esa* expresión.

El vitalismo de Deleuze puede reducirse a una única convicción fundamental: el tiempo marca una diferencia que no se puede borrar. Sin embargo, en la versión de Deleuze, la única diferencia que marca el tiempo es una diferencia en y como pensamiento, una diferencia que es indisociable del pensar. La alternativa no consistiría en que el tiempo no marcara diferencia alguna, sino más bien que no se le privilegiara frente al espacio y que ni el tiempo ni el espacio tuvieran que quedar reducidos a alguna variante de la diferencia que dependa del pensar para su expresión. Como se sugirió en el capítulo precedente, la tarea consistiría en revelar la identidad del espacio-tiempo bajo la forma de una objetividad que sea a la vez determinante para el pensamiento e irreducible al pensar; una objetividad que no es más reducible a la trayectoria de la disolución entrópica de lo que pudiera serlo a la diferenciación creativa. El espacio-tiempo no debería postularse como un principio ontológico, ya sea como disolvente entrópico o como diferenciador neguentrópico; tan solo debería presuponerse como una identidad,

pero una identidad desprovista de sustancia ontológica y, por ello mismo, conmensurable con lo real como ser-nada. Rechazar el vitalismo no supone favorecer la estasis de la indiferencia frente al movimiento de la diferencia, sino afirmar la irreducible realidad de la muerte física junto con la autonomía del espacio-tiempo absoluto como identidad de diferencia e indiferencia, de vida y muerte (aunque, como vimos en el capítulo 5, dicha identidad se debería entender de una forma no dialéctica). Es posible hacer que la realidad del objeto nos revele el determinante último del pensamiento filosófico, pero habrá de ser bajo la forma de una identidad que deshaga la síntesis correlacional entre pensar y ser, a la vez que separa la realidad irrefutable de la muerte física de su idealización vitalista. En el capítulo siguiente sugeriremos que esta identidad ejemplifica la diacronicidad del espacio-tiempo absoluto bajo la forma de un sujeto que lleva a cabo un "vaciado" del ser. Este vaciado puede entenderse en términos de una reinscripción cosmológica de la tesis de Freud sobre la pulsión de muerte. En última instancia, la derogación de los privilegios trascendentales del tiempo requiere que se deshaga la síntesis temporal por la que el pensamiento se convierte en la sede de la identidad de la objetividad absoluta y la muerte impersonal.



---

1 Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, tr. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero.: Editorial Trotta. Madrid, 2003.

2 Gadamer, citado por Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger´s Being and Time*. Londres: University of California Press. 1993, 315.

3 Martin Heidegger. *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera; Editorial Trotta, Madrid, 2012.

4 Kisiel 1993: 23-25.

5 El término "*Augenblick*" es, naturalmente, el que emplea Nietzsche para describir el momento en el que se ha de afrontar el eterno retorno. Más adelante nos ocuparemos de la versión Deleuziana de la relación entre el eterno retorno y la trascendencia ontológica.

6 Heidegger establecerá un contraste entre el "yo" radicalmente individualizado e inobjetivable del *Dasein* con el anonimato impersonal del sujeto metafísico o trascendental.

7 M. Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, tr. A Hofstader, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

8 *Cf.* Françoise Dastur, The Ekstatico-Horizontal Constitution of Temporality" en C.Macann, ed. *Critical Heidegger*, Londres: Routledge, 1996, 158-171.

9 No cabe duda de que esta dificultad tuvo algo que ver en la decisión de Heidegger de abandonar el proyecto de una ontología fundamental. Pero ¿por qué se produce esta precisamente cuando la analítica existencial, que esboza la estructura extática de trascendencia del *Dasein*, iba a ser superada al avanzar hacia un relato de la temporalidad propia del ser como tal? El remedio que Heidegger iba a aplicar a la problemática ontológica en *Ser y tiempo* iba a llevarse a efecto mediante una radicalización crítica de la filosofía trascendental. La cuestión fundamental no es la del ser sino la de nuestro acceso al ser: ¿cómo accedemos originalmente al ser de los fenómenos? El *Dasein* está en el mundo pero, a la vez, no es simplemente algo que esté en el mundo. Ahí está el problema: mientras que el trascendentalismo kantiano cultivaba la desconfianza hacia el acceso no mediado a los

fenómenos, la fenomenología trascendental contraatacaba con la revelación de que la mediación es inmediata, *i.e.* no-mediada. Aquello a lo que se accede está mediado, pero el acceso como tal no, ya se trate de la intencionalidad o la trascendencia finita. La trascendencia finita es la condición de posibilidad de todo acceso al ser de los fenómenos -de hecho, según Heidegger, es la condición de posibilidad para aquellas condiciones de posibilidad meramente metafísicas que han sido identificadas por la tradición ontoteológica- pero esta condición de condiciones está necesariamente incondicionada: es "lo *ekstaticon* en y por sí mismo". Reconociendo en esto último un tinte de subjetivismo idealista, Heidegger procedió a buscar un acceso aún más originario al "suceder" primordial, así como unos medios cada vez más radicales de sacar a la luz las condiciones de las condiciones: *Ereignis*, el cuádruple, etc. La radicalización fenomenológica del trascendentalismo iniciada por Heidegger se ve abocada a escavar más y más hondo en lo primordial: desenterrando las condiciones para las condiciones de las condiciones, etc. Pero cuanto más hondo excava hacia lo preoriginario, mayor es su alejamiento de las "cosas-en-sí" y mayor es también el empobrecimiento de los recursos a su alcance. Heidegger y sus sucesores –hasta e incluido el propio Laruelle- acaban escarbando más y más hondo en la reflexividad con objeto de sacar a la luz lo prereflexivo, exacerbando la abstracción hasta que esta queda reducida a un pregón de su propia y desmedida vacuidad. Derrida introduce unas saludables dosis de escepticismo, así como unas gotas letales de ironía, en esta problemática metatrascendental, al poner de manifiesto que la inmediatez del acceso "ya estaba siempre" contaminada por la disyunción inclusiva de la mediación y la inmediatez de la *différance* (*Cf.* capítulo 5). Pero Laruelle va aún más allá, al desvelar que la inmediatez inobjetivable del "hombre" es lo siempre ya presupuesto y, por lo tanto, el determinante último de la disyunción inclusiva de la mediación y la inmediatez de la *différance* (*Cf.* Capítulo 5). Una vez que la problemática del acceso, y del acceso al acceso, ha alcanzado su absurdo desenlace al afirmar que este "hombre sin atributos" es el fenómeno primigenio que determina las



condiciones de las condiciones de acceso, no debe sorprendernos ver cómo la propia noción de un mundo indiferente a nuestro capacidad de acceder a él se hunde en la ininteligibilidad. Pero si la idea de un mundo independiente de nuestro acceso a él se vuelve ininteligible, tal vez quepa concluir que la culpa de que así sea recae en el criterio correlacional de inteligibilidad estipulado por la filosofía del acceso, más que en el propio mundo. Es imposible no sorprenderse ante el cómico espectáculo del último Heidegger tratando de sacar a la luz las raíces del "algo originario", el *Ur-etwas*, en términos del griego antiguo. La fenomenología, que aspiraba a empezar de nuevo a partir de "las cosas en sí", cambia de rumbo con Heidegger y acaba dándole vueltas a palabras y nada más que palabras... Tal vez sea este el destino ineludible de la filosofía del acceso.

10 Esta disyunción proporcionará a los herederos de Heidegger, como Levinas, Blanchot y Derrida, el tema archipopular de "La imposibilidad de la muerte".

11 *Cf.* M. Heidegger, *Los problemas fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, tr. José Alberto Ciria Cosculluela, Madrid: Alianza, 2007. El intento de Heidegger de librarse de esta dicotomía asegurando que la distinción que está en juego no es la que existe entre tener o no tener un mundo, sino más bien la que se da entre los entes que son "ricos en mundo" (*i.e.* los seres humanos) y aquellos que son "pobres en mundo" (como los animales) constituye un sofisma desesperado puesto que él mismo deja meridianamente claro que no puede haber una medida común para los grados de "riqueza" o "pobreza" en mundo y que, por lo tanto, no hay transición posible entre uno y otro. El hecho de que tales transiciones ocurran con frecuencia dentro del ámbito del *Dasein* –por ejemplo, en los casos de daño cerebral o demencia– no hace sino subrayar la pobreza explicativa de la distinción heideggeriana.

12 Es importante hacer constar cómo la ontologización de la "historicidad" del *Dasein* llevada a cabo por Heidegger le da licencia para ignorar por completo los detalles meramente "ónticos" de la historia

---

empírica y/o natural del *Dasein*; y es precisamente esta ignorancia lo que proporcionará la precondición para la "historia del ser" de Heidegger.

13 G.Deleuze, *Différence et répétition*, París: PUF, 1968: *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

14 Ya en su "Concepción de la diferencia en Bergson" de 1956, sostenía Deleuze que concebir al ser como pura autodiferenciación significa concebirlo como duración en términos bergsonianos: "La duración, la tendencia, es autorreferenciadora; y lo que difiere de sí mismo es *inmediatamente* la unidad de sustancia y sujeto". G.-Deleuze, "La conception de la différence chez Bergson" *en L'île déserte et autres textes*, París : Minuit, 2002a, 52. Como veremos, aunque en su exposición de la tercera síntesis de *Diferencia y repetición* se matizará y complicará este aserto acerca de la "inmediata" unidad de sustancia y sujeto, o de ser y pensamiento, la reinscripción de Hegel persiste.



15 Deleuze atribuye a Blanchot la distinción entre la muerte como posibilidad personal y el morir como imposibilidad impersonal de la posibilidad (la muerte del Otro en mí), citando al respecto tres obras de aquel: *El espacio literario* (publicado originalmente en 1955, tr. Vicky Palant y Jorge Jinkis, Barcelona: Paidós, 1992), *El libro por venir* (originalmente publicado en 1959) y "La risa de los dioses" (originalmente publicado en 1965). Sin embargo, y si bien es probable que Deleuze no fuera consciente de ello, de forma más o menos directa Blanchot deriva esta distinción de Levinas, cuya influencia impregna toda la obra de Blanchot. De hecho, sería difícil sobrestimar la influencia de los tropos claves de Levinas en el pensamiento de Blanchot: el anonimato impersonal del "*il y a*", la pasividad radical, el Otro, etc. Así, la versión de Blanchot de la distinción entre la muerte y el morir proviene de la crítica que hace Levinas de Heidegger en *El tiempo y el otro*, publicado originalmente en 1948. No obstante, la inversión que lleva a cabo Levinas de la relación entre posibilidad e imposibilidad en *Ser y tiempo* sigue dependiendo por entero de la maquinaria conceptual del texto de Heidegger, y es perfectamente posible sostener que, lejos

---

de subvertirlo, esta reversibilidad entre posibilidad e imposibilidad constituye de hecho una de sus condiciones habilitadoras.

16 H.Bergson, (2006) *Materia y memoria* (Buenos Aires: Cactus).

17 Timothy Murphy ha señalado que el contraste que hace Deleuze entre *répétition nue* y *répétition vêtue* ha de entenderse en relación con las metáforas teatrales que recorren de arriba abajo *Diferencia y repetición*. En francés, *répétition vêtue* también significa "ensayo general" (ensayo con vestuario). *Cf.* Timothy Murphy, "The Theatre of (the Philosophy of) Cruelty in Difference and Repetition" en *Pli: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol. 5 *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, ed. J.Broadhurst-Dixon, Coventry: University of Warwick, 1992, 105-135.

18 Aunque en su crítica de Deleuze, Badiou tiende a centrarse más en *Diferencia y repetición* (así como en los tomos de Deleuze sobre el cine) en detrimento de los volúmenes de "Capitalismo y esquizofrenia", no parece prestar excesiva a atención al papel de la tercera síntesis en su condición de sede de la conversión que lleva al pensamiento de la contemplación a la producción, lo cual, como mínimo, problematiza su caracterización de la filosofía de Deleuze como esencialmente contemplativa. *Cf.* A. Badiou, *Deleuze: The Clamour of Being*, tr.J. Burchill, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

19 La tesis de Deleuze le debe mucho a la obra de Gilbert Simondon, *L´individu et sa genèse physico-biologique*, París: PUF, 2964.

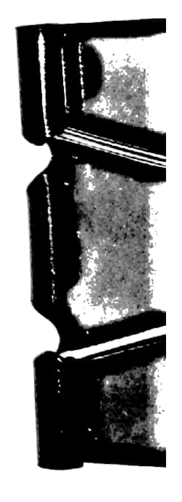
20 *Cf.* G.Deleuze, "La méthode de dramatisation" en *L´île deserte et autres textes*, París : Minuit, 2002b, 131-162.

21 Debo este hallazgo crucial al indispensable estudio de Alberto Toscano, *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006. *Cf.* sobre todo el Capítulo 6 y la Conclusión, 157-202.

22 Para algunas versiones del papel de la "expresión" en el pensamiento de Deleuze diferentes de la que aquí se expone véase Len Lawlor, "The End of Phenomenology: Expresssionism in Deleuze and Merle-

au- Ponty" en *Continental Philosophy Review* Vol. 31, N°1 1998, 15-34: así como Simon Duffy, "The Logic of EXxpression in Deleuze´s *Espressionism in Philosophy: Spinoza:* A Strategy of Engagement" en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 12, N°1, 2004, 47-60.

23 "Llamamos *dispar* al precursor sombrío, a esa diferencia en sí, de segundo grado, que relaciona las series heterogéneas o inconexas." (Deleuze 2002: 187). "Llamamos disparidad a ese estado de la diferencia infinitamente desdoblada que resuena al infinito. La disparidad, es decir, la diferencia o la intensidad (diferencia de intensidad) es la razón suficiente del fenómeno, la condición de lo que aparece. [...] La razón de lo sensible, la condición de lo que aparece, no es el espacio y el tiempo, sino lo Desigual en sí, la *disparidad* tal como se comprende y determina en la diferencia de intensidad, en la intensidad como diferencia" (Deleuze 2002: 334).



24 "Una distribución está hecha de acuerdo con el buen sentido cuando tiende por sí misma a conjurar la diferencia en lo distribuido" (Deleuze 2002: 337).

25 Es esta dimensión suplementaria constituida por la reflexión e inherente a la representación a la que Deleuze va a denunciar de forma cada vez más enfática a lo largo de toda su obra posterior. De ahí que su insistencia creciente en señalar que la "inmanencia" es el elemento propio del pensamiento filosófico, y en la necesidad de construirla y expresarla de forma simultánea, se deduzcan directamente de esta circunscripción crítica de la naturaleza secundaria y derivativa de la conciencia reflexiva que se lleva a efecto en *Diferencia y repetición.*

26 "El sentido es como la Idea que se desarrolla en las determinaciones subrepresentativas" (Deleuze 2002: 237tm).

27 *Cf.* Keith Ansell-Pearson, ·"Dead or Alive" en *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, Londres: Routledge, 1997, 57-83.

28 "Todo fenómeno fulgura en un sistema señal-signo. Llamamos señal al sistema tal como está constituido o bordeado, por lo menos, por dos series heterogéneas, dos órdenes inconexas capaces de entrar en

comunicación. El fenómeno es un signo, es decir, lo que fulgura en ese sistema a favor de la comunicación de los elementos dispares" (Deleuze 2002: 333). *Cf.* Daniel W. Smith, "Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality" en *Deleuze: A Critical Reader*, ed. P. Patton, Oxford: Blackwell, 1995, 34.

29 *Cf.* Deleuze y C. Parnet, *Dialogues*, París: Flammarion, 1977, 68-72.

30 "Las Ideas problemáticas son, a la vez, los últimos elementos de la naturaleza y el objeto subliminal de las pequeñas percepciones. De manera que «aprender» pasa siempre por el inconsciente, ocurre siempre en el inconsciente, y establece un lazo de profunda complicidad entre la naturaleza y el espíritu" (Deleuze 2002: 252).

31 "A diferencia de lo que sucede en la esfera físico-química, en donde el «código» que subyace a las formas o las cualidades se distribuye a lo largo de toda la tridimensionalidad de una estructura, en la esfera orgánica este código se despega quedando como una estructura unidimensional separada: la secuencia linear de los ácidos nucléicos que constituye el código genético". Manuel de Landa, *Intensive Science and Virtual Philosophy*, Londres: Continuum, 2002, 162-154. Aunque esta es, por muchas razones, una buena glosa, el aserto según el cual los factores individualizadores constituyen un "código" resulta problemático por dos motivos. En primer lugar, parece ignorar la distinción que hace Deleuze entre diferencias individualizadoras e individuales, que equivale a la distinción entre la intensidad envolvente como expresión clara de una diferencia bien definida en la Idea y la intensidad envuelta como expresión confusa de la oscura perplicación de la Idea: "[...]dos intensidades individualizadores pueden ser las mismas abstractamente , por su clara expresión, pero nunca son las mismas por el orden de las intensidades que envuelven o de las relaciones que expresan confusamente"(Deleuze 2002: 378tm), Esta variabilidad irreducible en la correlación entre las diferencias individualizadoras y las singularidades preindividuales parecería indiciar un orden de complejidad difícil de codificar en un registro de información-teórica. En segundo lugar, no está claro cómo pueden los factores individualizadores despegarse como "una estructura unidi-

mensional separada" sin quedar ellos mismos individualizados. La individuación intensiva supuestamente había de proporcionar parte de la "razón suficiente" para la actualización (Deleuze 2002: 331-332), no su causa en la extensión, y si ocurre que los factores individualizadores que se invocan para dar cuenta de la actualización se encuentran ellos mismos ya individualizados, entonces la distinción virtual-real se derrumba y surge la amenaza de una regresión infinita.

32 "Por posible, no entendemos, por lo tanto, una semejanza, sino el estado de lo implicado, de lo envuelto, en su misma heterogeneidad con aquello que lo envuelve" (Deleuze 2002: 386).

33 Ya se ha hecho notar la proximidad con Levinas y Blanchot en relación con el tema de "la muerte del Otro". En lo que la tesis de Deleuze se diferencia manifiestamente de ambos, sin embargo, es en la notable escasez de alusiones a la "pasividad radical", un tropo recurrente siempre que Blanchot o Levinas se ocupan de la relación entre la muerte y la alteridad. Para Deleuze, a modo de contraste, morir parece ser más bien una función del *acto* de pensar.



34 "La indivisibilidad del individuo solo se debe a la propiedad de las cantidades intensivas de no dividirse sin cambiar de naturaleza" (Deleuze 2002: 379). Esta última es precisamente la definición que da Bergson de la duración como multiplicidad cualitativa, a la que contrasta con las multiplicidades cuantitativas propias del espacio.

35 *Cf.* Alfred North Whitehead , *Process and Reality*, Londres y Nueva York: The Free Press, 1978; David Chalmers, "Is Experience Ubiquitous?" en el Capítulo 8 de la obra del propio Chalmers, *The Conscious Mind*, Oxford: Oxford University Press, 1996.

36 Así De Landa (2002), por ejemplo, propone una lectura de Deleuze en la que la virtualidad se convierte en el coto de los entes teóricos, como los espacios de fase y los atractores dinámicos. Sin embargo, como ha señalado Alberto Toscano, eso se consigue solo a costa de elidir la fundamental distinción deleuziana entre virtualidad y posibilidad. Cf. Toscano (2006), 1 184-187.

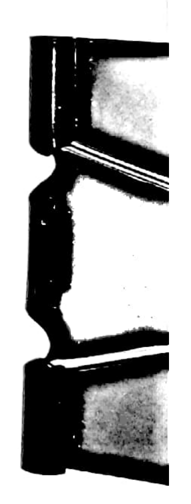
---

[37] "El sentido es la génesis o la producción de lo verdadero, y la verdad no es sino el resultado empírico del sentido. [...] La Idea, que recorre todas las facultades, no se reduce, sin embargo, al sentido, porque ella, a su vez, es también no-sentido. Y ninguna dificultad impide conciliar ese doble aspecto por el cual la Idea está constituida por elementos estructurales que no tienen sentido por sí mismos, sino que constituye ella misma el sentido de todo lo que produce (estructura y génesis)" (Deleuze 2002: 236-237).

7. La verdad de la extinción

Hace mucho tiempo, en algún remoto rincón de ese universo por el que se dispersa un sinnúmero de titilantes sistemas solares, hubo una estrella en la que unas ingeniosas bestias inventaron el conocimiento. Ese fue el minuto más arrogante y mendaz de la "historia mundial", pero aun así, fue solo un minuto. Después de que la naturaleza hubiera tomado aliento un par de veces, la estrella se enfrió y se solidificó, y a las ingeniosas bestias les llegó la hora de morir. Ni aún inventando una fábula como esta se conseguiría ilustrar adecuadamente qué miserable, qué oscuro, qué efímero, qué inútil y arbitrario se nos presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades durante las cuales no existió. Y cuando todo haya acabado para el intelecto humano, será como si no hubiera pasado nada.

(Nietzsche 1873)[1]



Guardémonos de decir que la muerte es lo opuesto de la vida. El ser vivo no es sino un género de lo muerto, y un género muy raro.

(Nietzsche 1882)[2]

7.1 La fábula de Nietzsche

Como si no hubiera pasado nada: la fábula de Nietzsche condensa a la perfección la sugerencia más desazonadora del nihilismo: que desde el surgimiento originario de la sentiencia orgánica hasta la extinción definitiva de la sapiencia humana será "como si no hubiera pasado nada". Ni conocer ni sentir, ni vivir ni morir, representan una diferencia que marque la diferencia: "por este devenir nada se cumple, nada se alcanzará"[3].

Y sin embargo, la totalidad de la filosofía de Nietzsche constituye un intento de superar esta conjetura nihilista. El nihilismo entendido como triunfo de la negación indeterminada, como aserción de la fundamental indiferencia o mutabilidad del ser y el devenir, de la verdad y la mentira, de la realidad y la apariencia, será a lo que Nietzsche tratará de derrotar afirmando la coincidencia entre ser (identidad) y devenir (diferencia) en un gesto que de forma simultánea derriba tanto la diferenciación metafísica de ambos como su indistinción nihilista. El instrumento del que se vale para este derribo y el núcleo de esta afirmación lo provee la hipótesis del eterno retorno: el "pensamiento de los pensamientos" de Nietzsche[4], postulado en ese "puesto central"[5] en la historia (de Occidente), que no solo señala el punto culminante del nihilismo europeo, sino también la posibilidad de su superación.

Según Nietzsche, el nihilismo alcanza su apogeo en el momento crucial en el que la verdad, hasta entonces el valor supremo, se vuelve contra sí misma, pues es la propia "veracidad" la que pone en cuestión el valor de la "verdad", subvirtiendo de ese modo todos los valores conocidos y cognoscibles, y, más concretamente, la valoración de la realidad por encima de la apariencia y del conocimiento por

encima de la vida[6]. Pero la verdad, la venerable garantía del valor, es también la patrona de la creencia, ya que para Nietzsche toda forma de creencia es un "tener algo por verdadero"[7]. Por consiguiente, el autosocavamiento de la verdad pone en entredicho la propia posibilidad de la creencia: "la forma extrema de nihilismo sería la opinión de que *toda* creencia, todo tener-por-verdadero, son necesariamente falsos porque no existe en absoluto *un mundo verdadero*" (2000:15). Sin embargo, como reconocía el propio Nietzsche, el derrumbe de la creencia en el mundo verdadero conlleva también la disolución de la creencia en el mundo aparente, ya que esta última se definió en contraposición con la primera[8]. La no creencia en cualquier realidad que vaya más allá de las apariencias no puede convertirse en una creencia en la realidad de la apariencia. Dado que el derrumbe de la distinción realidad-apariencia socava la conexión intrínseca entre creencia y verdad, no es algo que se pueda refrendar sin más o en lo que se pueda "creer". Al mostrarse incompatible con toda creencia, el nihilismo parece socavarse a sí mismo: creer en él no parece posible porque, si nada es verdad, entonces tampoco lo será la afirmación que sostiene que "nada es verdad". En su condición autoproclamada de "nihilista perfecto[9]", Nietzsche se niega a apartarse de esta aporía e insiste en que hay que pasar por ella, porque al nihilismo solo se le puede vencer desde dentro. ¿Cómo habremos, pues, de pensar ese pensamiento impensable que nos dice que nada es verdad y que, según Nietzsche, acecha en el nadir del nihilismo, aunque a la vez albergue la clave de su superación?



Para Nietzsche, esta aporía del nihilismo queda cristalizada y disuelta simultáneamente en la idea del eterno retorno[10]. La idea de la recurrencia es a un tiempo la más perfecta conjetura nihilista -"la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando

sobre sí, sin llegar a un final en la nada"[11]- y lo que derrota al nihilismo al convertir la fugacidad pasajera en un objeto de afirmación incondicional y, por ello, en una sede del valor absoluto:

> El devenir debe explicarse sin recurrir a estas intenciones finales: el devenir debe aparecer justificado en todo momento (o bien debe aparecer no valorable; lo que nos lleva a la misma conclusión): no podemos de ningún modo justificar el presente por un futuro o el pasado con un presente. [...] (3) El devenir tiene en todo momento igual valor: la suma de su valor queda siempre igual: en otros términos: el devenir no tiene ningún valor, porque falta una cosa con la cual se pudiera medir y en relación a la cual la palabra «valor» tenga sentido. *El valor complexivo del mundo no es valorizable* [...]
>
> (Nietzsche 2000:701-702)

En consecuencia, la afirmación de la recurrencia coincide con la transvaloración de todos los valores existentes. La transvaloración no ha de entenderse como una operación de inversión: la sustitución de lo más bajo y menos valorado por lo más alto y lo más valorado y viceversa. Más bien, como señala Deleuze en su ingenioso (aunque controvertido) *Nietsche y la filosofía*[12], la transvaloración apunta a una transformación *cualitativa* fundamental en la voluntad de poder: el "elemento genético diferencial" que produce los valores. Dado que todos los valores conocidos y cognoscibles consagrados por la cultura judeocristiana son una función de esas fuerzas reactivas animadas por la negatividad de la voluntad de nada y cuyas evaluaciones se rigen por la norma de la verdad, la afirmación del eterno retorno constituye a un

tiempo la aniquilación de todos los valores conocidos y la creación de otros valores desconocidos. Extermina todos los valores conocidos porque es la afirmación de la indiferencia eterna absoluta, sin tan siquiera un "final en la nada" que interrumpa la secuencia o distinga entre principio y final. A este respecto, el eterno retorno es una hipótesis "demoníaca" en la medida precisamente en que supone despojar a la existencia de todo significado y finalidad y, por lo tanto, el reconocimiento de que en última instancia carece de valor[13].

Sin embargo, a la vez, señala el descubrimiento de un tipo de valor inconcebible con anterioridad porque afirma el valor inestimable de cada momento de la existencia como tal momento: ya no es posible separar un momento de otro o subordinar el valor del presente que se desvanece al de un pasado preciado o un futuro ansiado. La transitoriedad del instante, que se consideraba sin valor en el antiguo modo de valorización, en donde el devenir era tenido por deficiente en relación con el valor trascendente del ser eterno, pasa a ser el centro del valor último en el nuevo modo: se revoca la trascendencia y, con ella, la posibilidad de evaluar el valor o la falta de valor de la existencia desde una posición privilegiada.



El nihilismo, por tanto, se supera a través de una transvaloración por la que se abraza la falta de sentido del devenir más allá de su oposición a la supuesta plenitud de sentido del verdadero ser (la falta de sentido se afirma en y por sí misma, sin recurrir a justificaciones extrínsecas). De ahí que la afirmación del eterno retorno señale la coincidencia entre "el mediodía" y "la medianoche"[14]. Es a un tiempo el culmen de la positividad –la eternización de lo efímero– y el nadir de la negatividad –la negación de todo tipo de finalidad–. Sin embargo, como coinciden en subrayar tanto Deleuze como Heidegger, pese a que sus respectivas interpretaciones de Nietzsche sean contrapuestas, se trata de una conjunción de

contrarios que rechaza la mediación conciliadora de la negatividad dialéctica: lo que hace más bien es afirmar la coincidencia inmediata e irreconciliable del valor absoluto y la carencia de valor, de la afirmación y la negación, de la inmanencia y la transcendencia. Es más, esta conjunción discordante de contrarios halla expresión en la antinomia inherente al intento de creer en la recurrencia o "tenerla-por-verdadera". Pues la afirmación de la recurrencia sostiene que el mundo no es otra cosa que un devenir incesante, sin reposo ni fijeza, y que, por lo tanto, no existe un ser cognoscible que subyazca al devenir; no hay una verdad final en la que la creencia pueda hallar una base sólida. Dado que Nietzsche identifica la verdad con la permanencia, y la permanencia con el ser, de ello deduce que creer que el mundo no es sino un devenir que nunca deviene nada supone asimismo creer que la verdad no existe y, por tanto, "tener-por-verdadero" que nada es verdadero. De hecho, se trata de una creencia contradictoria, una creencia que se anula a sí misma y, como tal, equivale a la *falta de creencia* que se niega a tener algo por verdadero. Por eso, la idea del eterno retorno es una manifestación de lo que el propio Nietzsche llama "la forma más extrema del nihilismo". La creencia en el eterno retorno supone la manifestación máxima de la creencia nihilista que sostiene que nada es verdad; o más concretamente, es la única forma de tener-por-verdadero que nada es verdadero. La estructura paradójica de esta creencia en la imposibilidad de la creencia revela una grieta en la interpretación de la racionalidad que hace la psicología popular, una grieta que prefigura ya la paradoja del eliminativismo del que nos ocupamos en el capítulo 1. Allí vimos cómo la aparente contradicción inherente a la "creencia" de que no hay creencias se desvanece una vez que se comprende que la creencia no es ni el sustrato ni el vehículo de dicha aserción. Es más, es precisamente el hecho de que la crítica de la PP introduz-

ca una distinción realidad-apariencia en el ámbito de lo fenoménico lo que permite establecer una distinción entre la experiencia fenomenológica de la creencia y su realidad psicológica. A este respecto, si bien Nietzsche anticipó, como nadie lo había hecho antes, la profundidad de la crisis de la imagen manifiesta, los escasos recursos que le proporcionaba la psicología del siglo diecinueve, le indujeron a transponer aquello que había identificado correctamente como un *impasse* en la concepción psicológica popular de la racionalidad a un registro metafísico que meramente repite las engañosas categorías de la psicología a la que supuestamente iba a reemplazar. Así, mientras que la penetrante crítica nietzscheana de categorías pseudopsicológicas como la "intención"[15] prefigura la crítica de la PP, su antipatía hacia el "positivismo" (combinada con su deuda con Schopenhauer) le animó a reemplazarlo con un sustituto metafísico –la "voluntad de poder"– que en lugar de paliar la pobreza del registro psicológico que estaba llamado a reemplazar, la exacerba. De resultas de ello, el dilema cognitivo engendrado por el derrumbe de la concepción psicológico-popular de la verdad es transcodificado por Nietzsche, convirtiéndolo en un dilema axiológico que requiere una transfiguración metafísica en la calidad de la voluntad cuyo síntoma supuestamente es la creencia. Al querer el eterno retorno, la voluntad se desembaraza del yugo de la verdad, que la embridaba a aquellos valores trascendentes que menospreciaban el devenir, y se transforma en una voluntad capaz de abrazar la ilusión: "la mentira –y no la verdad- es lo divino".[16]



En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze aporta una visión especialmente sutil acerca de esta transformación. Según su lectura, la idea de la recurrencia es el núcleo central de la transmutación de la voluntad de poder. Deleuze distingue entre ese aspecto de la voluntad de acuerdo con el cual es

cognoscible –su *ratio cognoscendi*- de aquel otro aspecto a través del cual la voluntad existe como “la naturaleza íntima del ser” (2000: 686)– su *ratio essendi*. La voluntad de poder negativa, que subyace a la voluntad de nada y cuyo síntoma es el ideal ascético, no es otra cosa que la *ratio cognoscendi* de la voluntad, el aspecto cognoscible de la voluntad del que derivan todos los valores *conocidos* hasta ahora. El nihilismo –incluido el propio nihilismo activo de Nietzsche, en la medida en que opera desenmascarando los valores existentes para así exponer mejor la voluntad de poder que los produjo– hace que la voluntad de poder nos resulte cognoscible, pero solo en su aspecto negativo, esto es, como voluntad de nada. Por eso, para el Nietzsche de Deleuze, la historia de la conciencia humana (y *a fortiori*, la de la filosofía) es la historia del nihilismo entendido como el triunfo del *ressentiment*, la mala conciencia y el ideal ascético. Sin embargo, la coyuntura decisiva en esta historia se produce cuando la voluntad de nada negativa, que es también la voluntad filosófica de verdad, se revuelve contra la propia verdad y fuerza al pensamiento a romper su alianza con el conocer y, *a fortiori*, con aquellas fuerzas reactivas que imponen la regla del conocimiento y la norma de la verdad. En la idea de la recurrencia, la voluntad que anima el conocer se ve obligada a dejar de enfrentarse a sí misma según su aspecto cognoscible, para hacerlo más bien según ese aspecto a través del cual ella *es*. Pero dado que, para Nietzsche, la “voluntad de poder” es sinónimo del mundo interpretado como una multiplicidad caótica de fuerzas en conflicto –“¡Este nombre es el de voluntad de poder, y nada más!”[17] –o lo que es lo mismo, un sinónimo del “devenir”, entonces pensar la voluntad en su ser es pensar el ser del devenir en su “esencia” simuladora e inherentemente autodiferenciante como un flujo de perpetua transformación. Así, la afirmación de la recurrencia señala el momento en que la voluntad accede al conocimiento de que no puede conocerse

a sí misma en sí misma, porque su aspecto cognoscible equivale necesariamente a la nada, ya que no hay nada, ningún aspecto de la voluntad "en sí", con el que pueda corresponderse o al que pueda representar adecuadamente[18].

Esta es la hábil solución que da Deleuze a una dicotomía latente que amenazaba con socavar ese mínimo de coherencia conceptual del que ni siquiera Nietzsche, por mucha denuncia que haga de la racionalidad, puede prescindir: la dicotomía entre el aspecto fenoménico de la voluntad, entendido como la dimensión evaluable e interpretable del devenir, y su aspecto noumenico, entendido como el caos del devenir "en-sí" , más allá de toda evaluación y de toda interpretación, al que Nietzsche alude, aunque de forma incoherente, con bastante frecuencia[19].

Esta dicotomía se puede evitar, sugiere Deleuze, una vez se ha entendido que la voluntad que afirma la recurrencia no afirma el devenir como algo "en-sí" que subsiste independientemente de esa afirmación; lo que sucede, más bien, es que al afirmar un devenir sin meta ni finalidad, la voluntad se afirma a sí misma.



Porque ¿qué si no la voluntad de poder como tal puede ser capaz de querer esta aniquilación del sentido y la finalidad trascendentes, así como de dotar a cada instante fugaz de un valor absoluto como un fin en sí mismo? El "superhombre", al que Nietzsche proclama como el único capaz de afirmar el eterno retorno, habría dejado de ser una especie del género *"Homo"* para convertirse más bien en el detentador de esa autosuperación perpetua que caracteriza a la voluntad de poder. Así– y en contra de lo que el propio Nietzsche a menudo parece sugerir– la selección efectuada por la prueba del eterno retorno no se realizaría entre distintos tipos de individuos humanos –noble frente a innoble, fuerte frente débil, etc.– sino más bien entre la voluntad subordinada a

fines extrínsecos y la voluntad cuyo único fin es ella misma. Solo la voluntad misma se halla desprovista de todos esos intereses y propósitos cuya satisfacción requiere la subordinación utilitaria de los medios presentes a los fines futuros. La afirmación incondicional del presente no solo es inconmensurable con la conciencia humana, sino que es incompatible con el funcionamiento orgánico, en la medida en que este es indisociable del equilibrio utilitario entre placer y dolor, gratificación y supervivencia. Solo la voluntad de poder, que no quiere nada que no sea ella misma –esto es, su propia expansión, intensificación y autosuperación– solo esa voluntad que se quiere a sí misma eternamente es capaz de querer el eterno retorno de todo lo que es, sin tener para nada en cuenta la proporción de placer y dolor:

> ¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh, amigos míos, entonces dijisteis sí también a todo *dolor*. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas - ¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola* vez , habéis dicho en alguna ocasión: "¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante!" ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva! [...] Pues todo placer quiere... ¡*eternidad*!
>
> (Nietzsche 1992:428)

Así pues, el alcance de la transvaloración que requiere la afirmación de la recurrencia es tan profundo como inflexible: implica una voluntad para la que un momento de auténtico gozo, por muy breve que sea, vale por eones de dolor, por muy atroz que sea. Pero en relación con esto surgen dos dificultades. En primer lugar, no está nada claro hasta qué punto pueden conmensurarse gozo y dolor, de tal

modo que el primero, por muy efímero que sea, vaya siempre a sobrepujar al segundo, por más prolongado que sea. En segundo lugar, parece haber una indeterminación latente en la afirmación normativa según la cual la voluntad capaz de afirmar "todo dolor" es más noble que la que no puede hacerlo.

Con respecto a la primera dificultad, se diría que Nietzsche ignora la existencia de una asimetría de base en la relación entre el gozo y el dolor. Pues, por muy multifacética que pueda parecernos nuestra experiencia del gozo, impedidos como estamos por la escasez de recursos descriptivos disponibles en el marco de la imagen manifiesta, nuestras posibilidades de placer físico, así como de disfrute psicológico, quedan delimitadas por un conjunto de restricciones fisiológicas y psicológicas que, por más compleja que pueda ser la interacción entre los dinamismos neurofisiológicos y psicosociales, no es posible presuponer que sean ilimitadas. En cambio, en comparación con nuestra capacidad relativamente restringida de experimentar "gozo" físico o psicológico, la pura amplitud y profundidad de nuestra capacidad de experimentar "dolor", tanto desde la perspectiva de nuestra vulnerabilidad ante el dolor físico como de nuestra susceptibilidad al sufrimiento psicológico, se nos presenta poco menos que ilimitada. Esta discrepancia fue objeto de una formulación particularmente impactante por parte del escritor Jesús Ignacio Aldapuerta:



> Piensa en la capacidad del cuerpo humano para el placer. A veces nos resulta placentero comer, beber, ver, tocar, oler, oír, hacer el amor. La boca. Los ojos. La yema de los dedos. La nariz. Las orejas. Los genitales. Nuestras capacidades voluptíficas (si se me permite esta palabra de nuevo cuño) no se concentran exclusivamente en esos lugares, pero es

indiscutible que se hallan presentes en ellos. El cuerpo entero es susceptible de producir placer, pero en ciertos lugares hay pozos de los que se puede extraer en mayores cantidades. Aunque no inagotablemente. ¿Durante cuánto tiempo es posible experimentar placer? Los romanos pudientes comían hasta saciarse y luego purgaban sus barrigas sobrecargadas y volvían a comer. Pero no podían comer indefinidamente. Las rosas son dulces, pero la nariz acaba acostumbrándose a su aroma. ¿Y qué decir de los placeres más intensos, del éxtasis sexual que aniquila nuestra individualidad? [...] Aunque fuera mujer y tuviera la capacidad de enlazar un orgasmo tras otro cual si fueran las cuentas de un collar, llegaría un momento en que me hartaría [...] Y ahora piensa de nuevo. Piensa en el dolor. Concédeme un centímetro cúbico de tu carne y a cambio te daré un dolor que te tragará tan completamente como el océano se traga un grano de sal. Y siempre estarás en sazón para ello, desde antes de tu nacimiento hasta el momento de tu muerte. Siempre estamos listos para recibir el abrazo del dolor. Experimentar dolor no requiere inteligencia, ni madurez, ni sabiduría, ni el lento trabajo de nuestras hormonas en la húmeda medianoche de nuestras tripas. Siempre estamos a punto para recibirlo. Siempre [...] Piensa en las diversas formas de causarnos dolor. Una cosa es a la otra como la luna al sol.

(Aldapuerta 1995:52-53)

Este déficit básico entre nuestra susceptibilidad al placer y nuestra vulnerabilidad al dolor vicia cualquier

intento de establecer una conmensuración entre ambos. De hecho, la presuposición de que los seres humanos poseen una sensibilidad ilimitada para el placer físico, o una capacidad inagotable para el disfrute psicológico, es una falacia espiritualista carente de todo fundamento. A este respecto, la insistencia de Nietzsche en señalar que "el placer es más profundo aún que el sufrimiento" (Nietzsche 1992:427) implica que, al afirmar la recurrencia de todo momento de placer, el organismo humano finito trasciende la determinación de su propia constitución psicofísica. Así, la afirmación de la recurrencia constituiría el momento en que el finito gozo lunar eclipsa al ilimitado dolor solar. Pero Nietzsche no nos da ninguna explicación sobre qué es lo que hace posible dicha trascendencia, más allá de decirnos que se trata de una función de algún tipo de "fuerza" y/o "poder", pero dejando sin determinar la fuente de tal poder o fuerza, como no sea para atribuirla a una "superioridad" inherente al carácter de la voluntad. Ahora bien, dado que la capacidad de soportar y superar el dolor forma parte de la definición que da Nietzs-che de "la superioridad de la voluntad" –una voluntad, dicho sea de paso, cuya base psicofísica queda por completo indeterminada– cuesta trabajo ver en que difiere esta superioridad, que se hace efectiva en términos de virtudes plenamente tradicionales como la fortaleza, la resiliencia o la inventiva, de la venerable definición de la superioridad *espiritual*: "La disciplina del sufrimiento –del *gran* sufrimiento– ¿no sabéis que únicamente *esa* disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre?" (1990:225). Lo que esto supone es un refrendo, más que una subversión, de la espiritualización del sufrimiento; de hecho, no está nada claro en qué se diferencia de las habituales loas judeocristianas a las edificantes virtudes espirituales del sufrimiento. O bien



se atribuye una función redentora al sufrimiento en sí, como hace el dolorismo cristiano, o se reintroduce una economía espiritual de medios y fines en la que la experiencia del sufrimiento quede compensada por algún tipo de evocación o expectativa futura de gozo. En todo caso, ninguna de estas dos opciones es reconciliable con el objetivo que reclama para sí la transvaloración nietzscheana, que no era otro que el pleno derrocamiento del modo de valoración judeocristiano.

Es más, insistir en que, en principio, el organismo humano es siempre capaz de trascender el sufrimiento, aun cuando de hecho a veces no lo consiga, supone estipular una norma ética que de forma implícita da por buena la "superstición del alma" según la cual los hombres están dotados de una reserva infinita de energía espiritual que les otorga una capacidad inagotable de resistencia física. En última instancia, resulta difícil separar la evaluación positiva del sufrimiento de la afirmación según la cual sufrir *significa* algo, en consonancia con las constricciones que la imagen manifiesta impone a nuestra comprensión de lo que es el significado. Pero conferir al sufrimiento las distintas variedades de "significado" concomitantes con la imagen manifiesta supone automáticamente reinscribir el dolor en un cálculo espiritual que subordina el sufrimiento presente a alguna felicidad rememorada o anhelada. A modo de contraste, admitir la carencia de sentido del sufrimiento supone ya cuestionar la autoridad de la imagen manifiesta, pues es precisamente su carencia de sentido lo que hace que el dolor sea resistente a una valoración redentora[20]. Una vez se ha admitido la falta de sentido del sufrimiento, parecería más pertinente insistir en que "el dolor es más profundo que el éxtasis del corazón". Esto, desde luego, sería contrario a la meta que Nietzsche se había marcado explícitamente para su transvaloración, a

saber, que el sufrimiento ya no pueda ser tenido por una objeción contra la vida. No obstante, a diferencia de lo que sucede con su antítesis afirmativa, a la que, como veremos más abajo, Nietzsche atribuye una función redentora en relación con el sufrimiento, es precisamente la negativa a afirmar o redimir el dolor lo que desafía la autoridad de la imagen manifiesta.

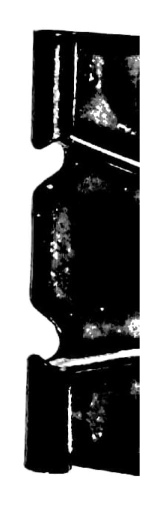
La segunda dificultad implícita en el intento nietzscheano de llevar a efecto una transvaloración del gozo y el dolor se deduce de la primera. Pues tanto si el dolor se ve eclipsado por el gozo, como si es el gozo el que se ve sobrepasado por el dolor, hay una cuestión que queda pendiente: ¿de quién son ese gozo y ese dolor, míos o de los demás? Interpretada como una prueba diseñada para llevar a cabo una selección entre las variedades noble e innoble de la voluntad individual, la hipótesis del eterno retorno se encuentra seriamente subdeterminada. Si la selección queda confinada al nivel individual, habrá que admitir que cualquier epicúreo, sano de cuerpo y materialmente privilegiado, que haya logrado una maximización del placer frente al displacer en su existencia abrazará gustosamente el eterno retorno. Incluso "el último hombre[21]", cuya "miserable comodidad" garantiza la preponderancia del placer frente al displacer en la existencia, podría llegar a tener tantas posibilidades de optar por el eterno retorno como el superhombre, cuya afirmación del entrelazamiento del gozo y el sufrimiento es manifiestamente un acto de autosuperación. Nietzsche no parece haber contemplado la posibilidad de que el individuo noble no fuera el único capaz de dar la bienvenida a la hipótesis "demoniaca" de la recurrencia; no previó el atractivo potencial que podría tener para cualquier hedonista embrutecido cuya propia tosquedad lo inmunice contra el aspecto demoníaco de la idea. En consecuencia, la inter-



pretación ético-psicológica de la recurrencia como hipótesis selectiva solo resulta viable si a lo que invita la afirmación del eterno retorno es a la aceptación del sufrimiento que le ha tocado a uno individualmente, y no a la aceptación del sufrimiento de los demás. De no ser así, tanto sádicos como sociópatas se mostrarían tan dispuestos a abrazarlo como esos individuos nobles que Nietzsche tenía en mente. Sin embargo, ni aun especificando que solo los individuos están cualificados para afirmar su propio sufrimiento conseguimos librarnos de la ambigüedad. Pues ¿a quién le corresponde decidir qué proporción de gozo y de dolor afirmado en una vida individual constituye la medida apropiada de magnanimidad y valor requerida para distinguir al noble del innoble? ¿Cuánto sufrimiento, y de qué tipo, debería poder soportar un individuo sin experimentar rencor ni resentimiento para poder calificado de valiente y no de endurecido sin más? ¿Cuánto placer debería ser capaz de experimentar un individuo, y bajo qué circunstancias, para que su gozo de la existencia sea considerado un signo de munificencia espiritual, y no un síntoma de libertinaje desenfrenado? Siempre que la selección llevada a cabo por la idea de la recurrencia se interprete ética y/o psicológicamente, y se confine al nivel individual, su carácter selectivo seguirá estando viciado por la indeterminación. En última instancia, el alcance de la afirmación que requiere la idea de la recurrencia no se puede conmensurar con algún tipo de prorrateo entre gozo y dolor concomitante con el ámbito de la existencia humana individual. Pues aun interpretándola como una suerte de imperativo categórico reformulado, como de hecho hace Deleuze –*lo que quieras, quiérelo de tal manera que quieras también su eterno retorno*[22]–, la doctrina de la recurrencia no proporciona ningún criterio que nos permita discernir entre la voluntad innoble del libertino perverso, cuya afirmación de "todo dolor" es un síntoma de indiferencia, y la

voluntad noble del aristócrata del espíritu, cuya afirmación de "todo dolor" es una señal de magnificencia.

Por eso, Deleuze y Heidegger están en lo cierto cuando insisten en que la diferenciación operada por la afirmación de la recurrencia es de carácter epistemológico y ontológico, más que psicológico y antropológico. No lleva a cabo una elección entre las variantes nobles e innobles de la voluntad humana, sino entre la voluntad subordinada como medio para la obtención de un fin y la voluntad que abjura de la economía de medios y fines y no tiene otro objeto que no sea ella misma. La voluntad que no quiere otra cosa que la recurrencia del instante es la voluntad que quiere la recurrencia de todo, pero al querer el regreso de todo, la voluntad simplemente se quiere a sí misma: "¡*qué* no quiere el placer! Es más sediento, más cordial, más hambriento, más terrible, más misterioso que todo sufrimiento, se quiere *a sí mismo*, muerde el cebo *de sí mismo*, la voluntad de anillo lucha en él" (Nietzsche 1992:428)[23].



Por tanto, si, como asegura Nietzsche, "el conocimiento [...] es imposible en el devenir" (2000:609 tm), habrá que concluir que la voluntad que evalúa e interpreta el devenir en la idea del eterno retorno ha dejado de evaluar e interpretar bajo los auspicios de la verdad y el conocimiento. En lugar de ello, lo que hace más bien es afirmar el carácter intrínsecamente disimulador de su propia *ratio essendi* –el hecho de que no tiene una esencia cognoscible– creándose de ese modo a sí misma al superar su propia voluntad de conocer. Al hacerlo así, la cualidad de la voluntad experimenta una transformación de lo negativo a lo afirmativo: queriendo el devenir como creatividad[24], la voluntad se quiere a sí misma y, de ese modo, se vuelve positiva. Usurpa la verdad y se vuelve autónoma o *causa sui*. Así, el único aspecto de acuerdo con el cual la voluntad (el devenir)

es será el de la afirmación. Por consiguiente, para el Nietzsche de Deleuze, no se trata ya de afirmar lo que es (a la manera del asno rebuznante del Zaratustra), sino más bien de crear aquello que se afirma. O como lo expresa Deleuze, no es el ser lo que se afirma a través del eterno retorno, sino que es la propia afirmación del eterno retorno lo que constituye el ser[25].

7.2 El punto de inflexión

En última instancia, la consumación del nihilismo en la afirmación del eterno retorno rescinde el privilegio que tradicionalmente se otorgaba al conocer para privilegiar en su lugar la afirmación creativa. Pues solo la voluntad que afirma la indiferencia (la recurrencia como iteración sin sentido de lo "en vano") es capaz de marcar la diferencia mediante la producción de ser, no como un objeto de la representación, sino como un poder creativo digno de ser afirmado[26].

Pero, como hemos visto, la voluntad que afirma al ser como principio creativo, más que como objeto del conocimiento, es la voluntad que se quiere a sí misma. Así, en un desenlace curiosamente hegeliano, el punto de transmutación a través del cual el nihilismo se supera a sí mismo se corresponde con ese momento en el que, al afirmar el ser del devenir, la voluntad de poder pasa de ser "en-sí" a ser "en-y-para-sí". Al afirmarse a sí mismo y experimentar la metamorfosis que conduce de la negación a la afirmación, el devenir expulsa la voluntad de nada negativa cuya manifestación sintomática era el "conocer" que alimentaba esa lógica del nihilismo que en último término socavaba la autoridad del conocer como tal. Por consiguiente, para Nietzsche, es la autoafirmación de la voluntad lo que produce la diferencia entre diferencia e indiferencia, entre afirmación y negación,

entre intensificación y desintensificación; y es a su vez esta diferencia lo que valida el poder creativo de la afirmación al engendrar esa vida activa que se distingue de la muerte reactiva. Porque, como es bien sabido, Nietzsche insiste en que precisamente por ser la vida la precondición de toda evaluación, el valor de la vida no puede ser evaluado[27].

Una vez que se ha reconocido que no existen criterios cognitivos trascendentes desde cuya perspectiva pudiéramos descubrir el carácter deficiente de la vida, debemos admitir que siempre es la vida misma la que evalúa la vida; o más concretamente, que toda evaluación de la vida es sintomática del tipo de vida que evalúa: sana o enferma, fuerte o débil. Por ello, para Nietzsche, el nihilismo, junto con todo tipo de juicio negativo sobre la vida, se supera cuando la afirmación de la vida se convierte en *causa sui*: la voluntad de conocimiento negativa, que conduce a la depreciación de la vida, acaba por volverse contra sí misma y se convierte en una voluntad afirmativa que se produce a sí misma al afirmar el carácter inestimable de la vida sin sentido como un fin en sí. Así, la vida que afirma al ser es ella misma la sede del ser, y la afirmación de la vida autodiferenciadora (la voluntad de poder) expulsa todo aquello que constriñe la vida (la reactividad, *le ressentiment*, la mala conciencia), en lo que equivale en efecto a una autocatalisis de la diferencia vital[28].



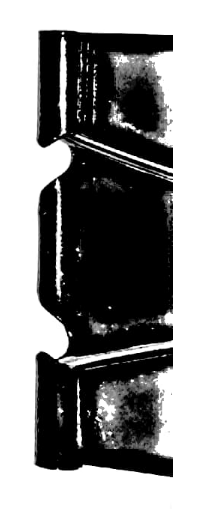
Pero, como el propio Nietzsche reconocía, si el nihilismo se percibe como algo debilitador es precisamente porque amenaza con derrumbar aquellas distinciones y categorías a través de las cuales dotamos de significado a la existencia; no ya la diferencia entre sentido y sinsentido, sino (lo que resulta tal vez más amenazador aún) entre vida y muerte. En contraposición con aquellos conservadores que se atreven a vilipendiar el nihilismo desde fuera en nombre de unos valores supuestamente indiscutibles, la audaz estratagema

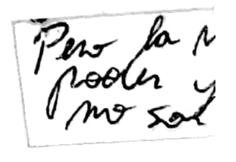
filosófica de Nietzsche consiste en sugerir que el veneno es también parte de la cura, que la negatividad desatada contiene la semilla de su propia metamorfosis en un poder de afirmación y creación sin precedentes: llevada hasta sus últimas consecuencias, la destrucción de la diferencia desatada por la voluntad de nada se vuelve contra sí misma y produce como resultado una variedad de diferencia inconcebible con anterioridad. Por consiguiente, la presunta "superación" del nihilismo llevada a cabo por Nietzsche depende de su pretensión de haber agotado la lógica de la indiferenciación desde dentro y haberla convertido en una lógica productiva de la diferenciación sin recurrir para ello a la rehabilitación de algún tipo de diferencia (metafísica) o consagrada por la tradición. De lo que se trata, pues, es de saber si ese poder de creación afirmativa tan celebrado por Nietzsche (como también por Deleuze, posiblemente su discípulo filosófico más influyente) constituye en efecto una nueva variedad de diferencia o no es más que una variedad antigua con nuevos ropajes. ¿En qué sentido exactamente cabe decir que la aceptación afirmativa que hace Nietzsche de la falta de sentido del devenir representa una diferencia que realmente marque la diferencia?

Un elemento clave del relato nietzscheano acerca de la superación del nihilismo lo constituye la aseveración según la cual ese momento de afirmación señala un punto crucial que "divide la historia de la humanidad en dos"[29]. Así, Nietzsche le atribuye el poder de *redimir* el tiempo pasado, pues al querer la recurrencia de lo que es y será, las voluntades también quieren el retorno de todo lo que ha sido, y, por lo tanto, de la serie temporal completa que condiciona ese momento de afirmación. Al hacerlo así, lo que ocurre en efecto es que se quiere retrospectivamente, transformando el resentimiento hacia el "fue" del pasado en un "*así quise que fuera*" positivo.

Por tanto, la redención ya no se proyecta hacia el futuro, sino que más bien se retroyecta al pasado; no es sino la disolución del ánimo de venganza que provoca en la voluntad la persistencia de un *ha sido*, imposible de erradicar[30].

No hay forma de que podamos deshacer el pasado; lo único que podemos hacer es asumirlo. Pero al redimir el pasado por medio de esta asunción, el presente ya se ha redimido a sí mismo, así como a su propio futuro. De este modo, la redención constituye una función del poder de afirmación incondicional. Mientras la afirmación mantenga un carácter condicional –"querré la recurrencia *si...*"– es el ánimo de venganza lo que continúa motivando la voluntad. Cuando se enfrenta a la perspectiva del eterno retorno, es la voluntad negativa la que trata de afirmar el gozo frente al sufrimiento, el bien frente al mal: lleva a cabo una afirmación selectiva, separando el gozo del sufrimiento, el bien del mal. Se considera capaz de dividir el devenir entre lo bueno y lo malo. Sin embargo, al actuar de esa manera, no pasa la prueba, porque se revela incapaz de afirmar el devenir *incondicionalmente*, o como un todo indivisible. La afirmación condicional de la voluntad negativa trata de efectuar una selección entre el bien y el mal sobre la base del interés, con lo que el devenir vuelve a quedar inscrito en una economía de medios y fines: "querré la recurrencia, si". No es la afirmación de la recurrencia la que efectúa la selección, precisamente porque lo que quiere es una selección condicional. A modo de contraste, la voluntad afirmativa logra separar con éxito las fuerzas activas de las reactivas mediante la afirmación incondicional de *todo* el devenir. Efectúa la selección entre activo y reactivo, diferencia e indiferencia, negándose a elegir el gozo a expensas del sufrimiento.





Existe, no obstante, una dificultad subyacente al hecho de atribuir esta función *redentora* crucial a la afirmación de la

recurrencia. Pues si esta señala el centro focal del devenir, es decir, el momento en que la actividad se libera de la reactividad y la afirmación de la negación, entonces ¿cómo se va a reconciliar este papel axial, que se atribuye a un momento concreto del devenir, con la afirmación de que este es también el momento en que el sentido, el *telos* y la dirección son evacuados de la historia? ¿Cómo es posible que la afirmación que supuestamente hace que todo momento del devenir sea absolutamente equivalente a cualquier otro, se halle además investida del poder redentor capaz de partir la historia en dos y transformar la relación entre todos los momentos pasados y futuros? Se supone que la afirmación de la recurrencia es un imán para la voluntad afirmativa a través de la cual todos los demás momentos quedan redimidos, y, como vimos más arriba, solo la voluntad en sí es capaz de afirmar incondicionalmente el devenir. Pero al haber Nietzsche eliminado la hipótesis del *an sich*, la idea de la "voluntad en sí" queda vacía, del mismo modo que la idea del "devenir-en-sí" resulta vacua hasta que la *ratio essendi* de la voluntad se realiza en el acto que la afirma. Pues la "voluntad en sí" no es nada con independencia de su efectuación en este acto afirmativo. Ahora bien, dado que la voluntad de poder es un sinónimo del devenir, eso implica que el devenir solo *es* (en su *ratio essendi*) en la medida en que es *reflejado* sobre sí mismo mediante este acto, una afirmación que, como ya hemos hecho notar, evoca extrañamente la tesis hegeliana según la cual el ser *esencial* es coextensivo con el acto de su propia autopostulación reflexiva[31].

luntad de
el devenir
sinónimos

Sin embargo, si el devenir *es* tan solo en la medida en que se postula en este acto, entonces la totalidad del devenir queda condensada en este instante afirmativo; de hecho, esa es justamente la razón por la que es este acto el que *eterniza* el devenir. En consecuencia, es el tiempo en su conjunto, o la eternidad como tal, lo que se *refleja* sobre sí a través de este

instante afirmativo. Pero si la eternidad está comprimida y su ser se *expresa* en y a través de esta afirmación (de conformidad con la lógica de la expresión de Deleuze que tratamos en el capítulo 6), eso quiere decir que la totalidad del devenir queda redimido por el pensamiento. Así, y pese a haber admitido "qué inútil y arbitrario se nos presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza", Nietzsche hace que el ser del devenir dependa de la existencia de criaturas capaces de evaluarlo. Pero interpretar al ser como una función de la afirmación, en lugar de como un objeto de la representación, no es sino otra forma de hacer que el mundo dependa del pensamiento. Puesto que Nietzsche no puede admitir la realidad del devenir-en-sí, hace que el devenir orbite en torno a la afirmación o, lo que es lo mismo, a la evaluación. (Lo contrario, que habría consistido en hacer que la afirmación girara en torno al devenir, no es una opción para Nietzsche, pues requeriría tipo de realismo metafísico del que ha abjurado[32]).



Es este empeño en sostener que el devenir no es un objeto del conocimiento, sino un motor de evaluación libidinal, lo que lleva a Nietzsche a convertir el problema epistemológico que generan las deficiencias de la imagen manifiesta de la verdad –un problema que el propio Nietzsche identifica correctamente como un resultado de la voluntad de verdad de la Ilustración– en una crisis axiológica que invita a llevar a cabo una transvaloración de valores. A través de esta transvaloración, por la que la verdad queda depuesta, el privilegio que la Ilustración confería al conocimiento desinteresado se diagnostica como un síntoma de la voluntad de nada y se reemplaza por una sintomatología de fuerzas que derogan el privilegio concedido al conocimiento –en la medida en que este último invocaba un mundo-en-sí indiferente a la evaluación– en nombre de una genealogía de valores. La

genealogía procede mediante la postulación de la voluntad de poder como garante de la correlación entre la evaluación y un mundo que solo *es* en la medida en que es evaluado: la voluntad es a un tiempo *evaluador* y *evaluado*, el *agente* de la evaluación a la vez que su *paciente*. Por tanto, para Nietzsche, el momento decisivo en la historia del nihilismo tiene lugar cuando el impulso que lleva a la voluntad a erradicar el valor del mundo en nombre de la verdad pone al descubierto que la propia verdad no es sino otro valor más. Este es el punto en que la voluntad de verdad negativa se convierte en la *voluntad de mentira* afirmativa y evaluativa; esto es, en una voluntad que se muestra dispuesta a inventar el valor que otorga al devenir:

> Nuestro "nuevo mundo": nosotros debemos darnos cuenta hasta qué punto somos los creadores de nuestros sentimientos de valor; por consiguiente, capaces de poner un sentido en la historia. Esta creencia en la verdad llega en nosotros hasta su última consecuencia: vosotros sabéis cómo suena esta: si, en general, hay algo que adorar es la apariencia la que debe ser adorada; ¡la mentira, y no la verdad, es lo divino!
>
> (Nietzsche 2000:1004tm)

En último término, pues, la transcodificación axiológica llevada a cabo por Nietzsche en relación con la crisis cognitiva generada por la potencia desatada de la voluntad de verdad, con la consiguiente sugerencia de que la transvaloración es la clave para "desenredarse" (*Herausdrehen*) del nihilismo, se basan en un irrealismo generalizado que niega la autonomía tanto del devenir como del ser. Así, la desactivación de la voluntad de nada llevada a cabo por Nietzsche depende de este irrealismo con respecto del devenir: puesto

que el devenir no es nada-en-sí, basta un acto de evaluación para transformarlo en algo digno de ser afirmado. Pero ¿por qué la idea de que el devenir nada cumple y nada alcanza habría de marcar una diferencia en el devenir que se afirma, dividiéndolo efectivamente en un "antes" y un "después"? La respuesta de Nietzsche es la siguiente: porque el devenir se refleja a sí mismo a través de esta afirmación. Dado que la voluntad de poder es a un tiempo evaluador y evaluado, el devenir *se evalúa a sí mismo* a través del acto que afirma su recurrencia y le otorga el ser. Es esto lo que proporciona la base conceptual para afirmar que la erradicación del valor concomitante con la voluntad de verdad puede convertirse en una voluntad capaz de crear nuevos valores.



Sin embargo, ya se interprete como una afirmación de la identidad o como una afirmación de la diferencia, el intento de Nietzsche de caracterizar la afirmación de la recurrencia como el punto focal del devenir se enfrenta a algunas dificultades insuperables. En primer lugar, el irrealismo de Nietzsche en lo que respecta al devenir amenaza con restringir el eterno retorno como repetición de lo mismo a la repetición del presente; pues si el ser del devenir orbita en torno a su propia afirmación, entonces no tiene ningún sentido invocar una dimensión pasada o futura del devenir que subsista en-sí con independencia del momento de su afirmación. El único sentido en que se puede decir que el pasado y el futuro del devenir retornan es como unos correlatos fijos del *nunc stans*, el eterno ahora, de la afirmación. Por consiguiente, la afirmación de la recurrencia solo podría conseguir que todos los momentos del devenir fueran equivalentes en la medida en que los redujera a *este* momento de la afirmación que subsiste perpetuamente. En segundo lugar, la idea de la recurrencia implica que el devenir ni ha comenzado ni se ha detenido nunca; siempre se está repitiendo a sí mismo como

aquello que ya ha recurrido una infinidad de veces. ¿Cómo puede entonces la historia seguir albergando la posibilidad de un punto de inflexión decisivo que divida el "antes" del "después", si cada momento y, por lo tanto, también *este* momento en el que se nos invita a afirmar la repetición de la serie entera de momentos, ha recurrido ya y ya está repitiéndose una infinidad de veces? ¿Qué diferencia puede marcar dicha afirmación si ya ha retornado infinidad de veces? Sin duda esta y otras dificultades que conlleva la interpretación del retorno como repetición de lo mismo tienden a dar alas a la interpretación deleuziana de la doctrina como repetición de la diferencia. Sin embargo, aun dejando a un lado el hecho de que parezca haber poca base en los textos de Nietzsche para sostenerla, la interpretación de Deleuze está viciada por una serie de inconsistencias conceptuales que le son propias, unas inconsistencias que no son exclusivas del Nietzsche de Deleuze, sino inherentes a toda filosofía que privilegie el devenir frente a la estasis y la afirmación creativa frente a la representación. Y en tercero y último lugar, si la recurrencia se interpreta como la repetición de la diferencia, entonces el ser debe ser inherentemente autodiferenciador. Pero si el ser es esencialmente activo, afirmativo, creativo y productivo, entonces ¿por qué puede llegar alguna vez a alienarse de sí mismo y hundirse en la reactividad, la negación, la esterilidad y la representación? La afirmación que sostiene que la historia del nihilismo gira alrededor del momento en que la verdad se vuelve contra sí misma, invita a esta replica obvia: ¿Por qué la voluntad afirmativa de la ilusión habría de necesitar de la voluntad de verdad negativa para consolidarse y alcanzar su máxima potencialidad? Es más ¿por qué es necesario que la afirmación marque la diferencia entre identidad y diferencia si el ser como tal no es más que diferenciación? La respuesta a ambas preguntas, como ya hemos sugerido, es un corolario directo del irrealismo de Nietzsche: el devenir

necesita de la afirmación porque no es nada hasta que se refleja sobre sí mismo a través de la intercesión de un acto afirmativo. A este respecto, la caracterización que hace Deleuze de la superación nietzscheana del nihilismo equivale a un hegelianismo invertido que pone frente a frente el poder de lo positivo y los esfuerzos de lo negativo con el único objeto de convertir la diferencia-en-sí en diferencia-para-sí. Con todo, persiste una dificultad fundamental, pues aunque se distinga la afirmación de la negación, así como la diferencia de la indiferencia, fue la *hibridación* de la actividad y la reactividad lo que suministró la precondición de la necesidad de esta distinción. Sin embargo, una vez que la afirmación ha logrado separarse de la negación, como también lo ha hecho la actividad de la reactividad, no solo resulta imposible dar cuenta de la necesidad de su intrincación, sino que esta separación anula su propia precondición, ya que la misma diferencia a través de la cual el eterno retorno afirma la unidad del devenir obvia la recurrencia de esa misma unidad. Así, la afirmación de la recurrencia niega retroactivamente la indivisibilidad del devenir que supuestamente había de proporcionar su motivación. Pues era precisamente la premisa de la indivisibilidad del bien y del mal, de lo noble y lo innoble, de la actividad y la reactividad, lo que suministraba la condición que hacía posible la redención afirmativa del devenir.

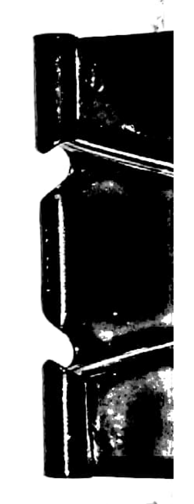


En última instancia, la aseveración según la cual la afirmación de la recurrencia señala el punto de inflexión en la historia del nihilismo genera más dificultades de las que solventa. La conclusión que cabe extraer de todo ello es que el ser no es más susceptible de afirmación que de negación: no hay más razones para optar por su diferenciación a través de la afirmación que por su identificación a través de la negación. El ser-en-sí –al que en el capítulo 5 caracterizamos en términos de un grado-cero del ser (ser-nada)– no puede

interpretarse como un objeto de representación, pero esa no es razón suficiente para tratar de interpretarlo como un poder de afirmación. Una vez que hemos echado por la borda el postulado irrealista nietzscheano según el cual el ser puede ser el correlato de un acto de afirmación, queda claro que el devenir por el que "nada se cumple y nada se alcanzará" hace caso omiso tanto de la afirmación como de la negación. Es precisamente el compromiso realista con la verdad del en-sí, con su extensión concomitante de la distinción apariencia-realidad al campo fenoménico que lleva a cabo la ciencia cognitiva (*cf.* capítulo 1), lo que revoca la legitimidad del registro axiológico con el que Nietzsche pretendía desactivar la voluntad de nada. En relación con esto, el aserto de Nietzsche según el cual la vida debe gozar de una posición privilegiada con respecto al conocimiento, puesto que sigue siendo su precondición, subestima la profundidad del desafío que le plantea a la vida la voluntad de saber. Porque, como el propio Nietzsche admitía, la diferencia supuestamente absoluta entre la vida y la muerte es uno de los absolutos metafísicos que se tambalean por efecto de una voluntad de verdad desatada. Aun así, Nietzsche se pondrá del lado del vitalismo al tratar de incorporar la muerte a la vida, llegando incluso a identificar vida y ser: "El ser: no se tiene más representación del ser que el «vivir». Por tanto, ¿cómo es posible que algo muerto, «sea»?" (Nietzsche 2000:574tm).

No obstante, si bien el conocer socava la diferencia entre la vida y la muerte, no lo hace mediante una reducción de la primera a la segunda, o privilegiando la entropía frente a la neguentropía –un gesto metafísico tan arbitrario como su antítesis vitalista– sino identificando diferencia e indiferencia, vida y muerte, sin sintetizarlas ontológicamente, como sí hacen Heidegger y Deleuze a través de la transcendencia finita y la individuación psíquica respectivamente. Como vimos en el

capítulo 5, el conocer que se halla determinado por su objeto puede caracterizarse como una estructura de *adecuación sin correspondencia*, una adecuación que no trata de marcar la diferencia en el devenir, como pretendía hacer Nietzsche a través de la afirmación, sino que más bien identifica la matriz objetiva del orden y el desorden, a la vez que desata la síntesis ontológica que reduciría esta última a simples correlatos del pensamiento. Así pues, existe un conocer *de* lo real (genitivo objetivo) que repudia la subordinación del conocimiento a los intereses vitales y/o orgánicos, pero también la necesidad de redimir o cuando menos de *justificar* la realidad para hacerla compatible con los supuestos intereses de la razón –o de la "racionalidad"– tal y como esta se interpreta dentro del marco de la imagen manifiesta.



En el capítulo anterior vimos como el vitalismo –más concretamente el vitalismo de Deleuze– caracteriza la relación entre la muerte y el tiempo como una sede para la producción de diferencia temporal: la muerte no supone la anulación de la diferencia vital, sino su intensificación expresiva. Para Deleuze, la muerte intensiva es una puerta abierta hacia un ámbito virtual de individuación creativa lleno de singularidades preindividuales. En último término, pues, el vitalismo enfrenta la diferencia inerradicable del tiempo creativo con el borrado físico del espacio aniquilador, el cual, como vimos en los capítulos 2 y 6, es percibido como una amenaza para la vida de la mente. A este respecto, privilegiar el tiempo en detrimento del espacio va de la mano de la espiritualización de la muerte, entendida como una forma de vida, solo que más enrarecida. Frente a esta superación vitalista de la muerte física, se hace necesario insistir en la indivisibilidad del espacio y el tiempo y en la imposibilidad de erradicar la aniquilación física. Estos dos hechos nos proporcionan los marcadores especulativos para llevar a cabo una

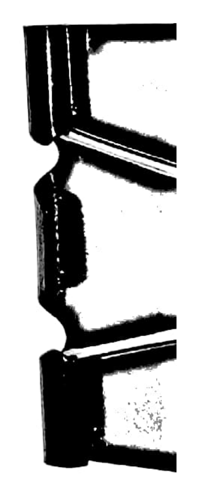
objetivación del pensamiento que pueda identificarse con una figura de la muerte que no sea la anulación de la diferencia sino más bien la identidad no-dialéctica de la diferencia y la indiferencia, de la neguentropía y la entropía. Para empezar a abordar este último asunto tendremos que hacernos preguntas del tipo: *¿Cómo piensa el pensamiento un mundo sin pensamiento?* O lo que es aún más apremiante: *¿Cómo piensa el pensamiento la muerte del pensar?*

7.3 Catástrofe solar: Lyotard

Esta última pregunta, por supuesto, se halla en el núcleo mismo de "Si se puede pensar sin cuerpo", el capítulo inicial de la colección de textos que en 1991 publicara Jean François Lyotard bajo el título de *Lo inhumano*[33]. Lyotard nos invita a meditar acerca de la relación de la filosofía con el horizonte terrenal que, en la estela del derrumbe del horizonte metafísico llamado "Dios" –cuya disolución alentó a Nietzsche a proclamar su mandato: "permaneced fieles a la tierra" (Nietzsche 1992:34)– ha sido dotado de un estatus cuasi trascendental, ya sea como "arca originaria" (Husserl), "lo autorrecluyente" (Heidegger) o "lo desterritoliarizado" (Deleuze)[34].

Pero, como señala Lyotard, este horizonte terrenal también acabará por desaparecer cuando dentro de 4.500 millones de años, aproximadamente, el sol se extinga e incinere el "arca originaria", borre "lo autorrecluyente" y evapore "lo desterritorializado". La extinción del sol es una catástrofe, es decir, un "voltear errado" o un "voltear-hacia abajo" (*kata-strophe*) porque borra el horizonte terrenal de posibilidad futura en relación con el cual la existencia humana, y, por ende, la indagación filosófica, han venido orientándose hasta el día de hoy. O como lo expresa el propio

Lyotard: "todo ya está muerto, si esta reserva de infinidad de la que actualmente extraéis la energía para diferir las respuestas, si el pensamiento como búsqueda, en suma, debe morir con el sol" (Lyotard 1998:18). *Todo ya está muerto.* La muerte del sol es catastrófica porque vicia la temporalidad ontológica en tanto que configurada en términos del carácter constituyente horizontal de la relación con el futuro de la indagación filosófica. Pero lejos de estar aguardándonos en un futuro lejano, al otro lado del horizonte terrestre, la catástrofe solar ha de ser captada como algo que *ya ha ocurrido*: como el trauma originario que impulsa la historia de la vida terrestre en su condición de intrincado desvío de la muerte estelar. La historia terrestre se desarrolla entre el voltear (*strophes*) simultáneo de una muerte que es a la vez *anterior* al nacimiento del primer organismo unicelular y *posterior* a la extinción del último animal multicelular. Parafraseando un comentario que hace Freud en *Más allá del principio de placer*, podríamos decir: "En último caso, lo que ha dejado su marca en el desarrollo del pensamiento ha de ser la historia de la tierra en la que vivimos y de su relación con el sol"[35]. Esta marca impresa en el pensamiento por su relación con el sol es la huella de la muerte estelar, que precede y sucede, inicia y termina, la vida y la muerte con las que bregan los filósofos.

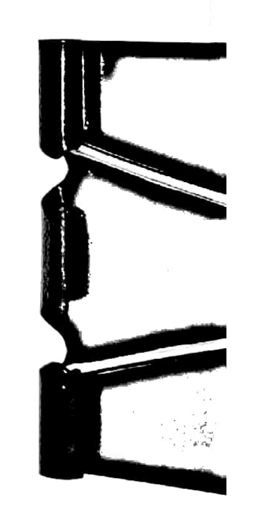


Lyotard yuxtapone dos perspectivas antitéticas acerca de la relación entre pensamiento y encarnación provocada por la perspectiva de la extinción solar: una para la que la *inseparabilidad* entre el pensamiento y su sustrato material requiere que se *separe* el pensamiento de su arraigo en la vida orgánica en general y del organismo humano en particular; y otra, según la cual es la *separación* irreducible de los sexos lo que hace que el pensamiento sea *inseparable* de la encarnación orgánica y, más concretamente, de la encarnación humana.

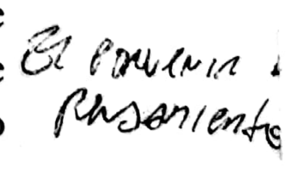
Aunque la perspectiva de la muerte solar es en cierto sentido poco más que un pretexto para la ingeniosa dramatización que hace Lyotard de *le differend* entre el funcionalismo extrópico por el que se aboga en la primera perspectiva y el feminismo fenomenológico que se propugna en la segunda –un *differend* sobre el que Lyotard se niega a emitir un veredicto– a efectos de lo que aquí nos concierne, es el primero el que resulta más significativo, pues sugiere que la extinción del sol desafía la concepción filosófica dominante con respecto a la muerte, más concretamente hace pedazos la concepción existencial de la muerte según quedó codificada en el análisis fenomenológico que realizara Heidegger de "el morir", al punto de que ya no puede darse por válido que esto último sea lo que distingue a la existencia humana por dotarla de una relación privilegiada con el futuro. Si la extinción del sol no es interpretable en términos de alguna posibilidad existencial concomitante con la relación del ser humano con la muerte, ello no se debe tanto a que el sol no sea el tipo de ente del que pueda decirse que muere –por lo que hablar de su muerte constituiría un antropomorfismo ilegítimo– sino más bien al hecho de que los seres humanos ya no puedan ser descritos como un tipo de entes privilegiados por su relación con su propia inexistencia: el sol *se muere* precisamente en la misma medida en que el ser humano se halla constreñido por la *extinción.* En este contexto, la extinción no debe entenderse como la liquidación de una especie biológica, sino más bien como aquello que *nivela* la trascendencia atribuida al ser humano, ya sea la de la conciencia o la del *Dasein*, despojando a este de su posición privilegiada como sede de la correlación (*cf.* capítulo 3). Así, el que la extinción del sol sea catastrófica se debe a que *desarticula* la correlación. A diferencia de lo que ocurre con el modelo de muerte que, al menos desde tiempos de Hegel, viene ejer-

ciendo como motor de la especulación filosófica, lo que aquí se plantea no constituye un límite interno para el pensamiento sino que proporciona un acicate necesario para que este supere sus propios límites y trate de incorporar lo que se supone que le es externo. El pensamiento es perfectamente capaz de trascender los límites que se ha puesto a sí mismo. Pero la extinción del sol no es un límite *de* o *para* el pensamiento. Lo que hace, de hecho, es anular la relación con la muerte de la que el pensamiento filosófico extraía su sustento. Dicho con palabras de Lyotard:

> Al desaparecer la tierra, el pensamiento cesará, lo que ha de dejar esa desaparición absolutamente impensada. Es el horizonte mismo el que se anonadará, y vuestra trascendencia en la inmanencia. Si la muerte como límite es por excelencia lo que se sustrae y difiere, y por eso aquello con lo que el pensamiento tiene que ver constitutivamente, esa muerte no es aún más que la vida del espíritu. Pero la muerte del sol es la muerte del espíritu, porque es la muerte de la muerte como vida del espíritu.
>
> (Lyotard 1998 18-19)



La única manera de hacer concebible una muerte como esta, y, por tanto, de convertir la muerte de la muerte en una muerte como cualquier otra, es separando el futuro del pensamiento del destino del cuerpo humano:



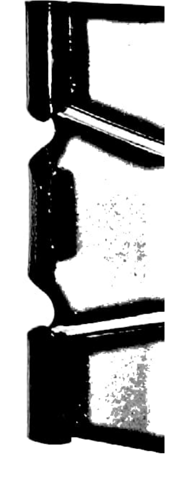
> Pensar sin cuerpo es la condición para pensar la muerte de los cuerpos, solares y terrestres, y de los pensamientos inseparables de los cuerpos. Pero sin cuerpo en un sentido preciso: sin el organismo vivo

> terrestre y complejo conocido con el nombre de cuerpo humano. No sin *hardware* desde luego.
>
> (Lyotard 1998:22)

Por consiguiente, el pensamiento debe ser desenganchado de su hábitat orgánico y trasplantado a otro sistema de soporte alternativo con objeto de garantizar su supervivencia tras la destrucción de su cobijo terrestre. El protagonista de Lyotard sugiere que este proceso de desenganche, por el que se proporcionará al software cognitivo un hardware capaz de mantener su operatividad independientemente de cuáles sean las condiciones para la vida en la tierra –garantizando de esa manera la supervivencia de la complejidad morfológica gracias a la sustitución de su sustrato material– está en marcha desde el mismo momento en que surgió la vida en nuestro planeta. La idea es, pues, que la historia de la tecnología se solapa con la historia de la vida, entendida como la síntesis originaria entre *techné* y *physis*. No existe un ámbito "natural" que subsista en contraposición con el dominio del artificio tecnológico, porque la materia –ya sea orgánica o inorgánica– posee ya una propensión intrínseca hacia la autorganización. El término "tecnología" da nombre al conjunto de estrategias evolutivas dirigidas a garantizar que el impulso neguentrópico que ha venido desarrollándose en la tierra desde hace unos cuantos miles de millones de años no será erradicado por el inminente maremoto entrópico de la extinción.

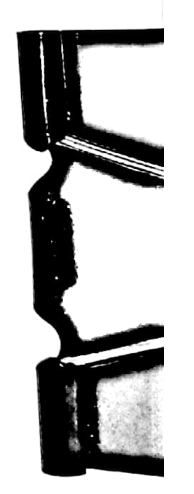
Esta versión de la historia terrestre como un proceso de una complejidad siempre creciente constituye hoy en día un tropo bien conocido de la escatología vitalista que, sin embargo, es vulnerable a la crítica que Stephen Jay Gould hace de la "falacia de la variación reificada", por la que se privilegia un término medio idealizado a expensas del rango

completo de variaciones en el conjunto de un sistema. Esta es la falacia que subyace a la interpretación "progresista" de la historia evolutiva hoy en día predominante. Al tratar de evaluar la tendencia subyacente a la variación evolutiva debemos distinguir entre los valores de evaluación de *media mediana* y *modal*. El valor de media se obtiene sumando todos los valores y dividiendo el resultado por el número de casos. El valor de mediana es el punto intermedio en una escala graduada de valores. Pero el modal es el valor más común. En las distribuciones simétricas (como ejemplifica la figura idealizada de la "curva en forma de campana"), los tres valores coinciden. Pero muchas distribuciones reales –y la distribución de la complejidad evolutiva es una de ellas– son asimétricas porque tienen limitada su capacidad potencial de expansión en una dirección por alguna constricción básica o "muro", que puede ser de carácter lógico o empírico, mientras que en la dirección contraria mantiene un mayor grado de libertad para desarrollarse. En el caso de la vida, este muro es una función de las constricciones básicas de la física y la química: la vida solo puede iniciarse una vez se ha alcanzado un nivel mínimo de complejidad que viene determinado por los mecanismos de la física y la química. Las variaciones están sometidas a un sesgo a izquierda o a derecha, dependiendo de la dirección en la que el desarrollo potencial se encuentre menos constreñido. Pero en los casos de distribuciones sesgadas, los valores de media, de mediana y modal ya no coinciden. Así, la distribución de la complejidad en el curso de la historia evolutiva se puede cartografiar midiendo el grado de complejidad en relación con su frecuencia de incidencia. Si tenemos un eje vertical que mide la frecuencia de incidencia y un eje horizontal que mide el grado de complejidad, el muro izquierdo de complejidad mínima que representa el punto de origen implica que la única dirección posi-



ble para el desarrollo de la vida es aquella que se extiende a lo largo del eje derecho de complejidad creciente. Pero aunque con el paso del tiempo la frecuencia de la distribución de la complejidad de la vida se vuelve cada vez más sesgada hacia la derecha, al aumentar la preponderancia de la complejidad como valor de media que representa la expansión continua del extremo derecho de la distribución, el valor *modal* permanece más o menos constante muy cerca del muro izquierdo de la complejidad mínima. Así, arguye Gould, aunque la media de complejidad de la vida puede haberse incrementado, como pone de manifiesto el desarrollo de organismos multicelulares cada vez más complejos, su complejidad modal, como ejemplifican las bacterias, se ha mantenido más o menos constante. Sin embargo, estas últimas aventajan a los primeros no solo en términos de frecuencia en su incidencia –la biomasa total de las bacterias sigue superando a la de la totalidad de los demás seres vivos– sino también en términos de variación. Por tanto, de los tres principales dominios evolutivos, Bacterias, Arqueas y Eucariotas, dos de ellos están constituidos exclusivamente por procariotas: los organismos unicelulares más simples, pues carecen de núcleo, mitocondria y cloroplastos. Es más, el tercer dominio, que es el de los eucariotas (células que sí poseen núcleo, cromosomas, etc.), comprende 13 reinos, entre los que se cuentan los tres que contienen toda la vida multicelular: hongos, plantas y animales. Y lo que es más significativo aún, el grado de diversidad genética que se exhibe en el seno de los dominios unicelulares empequeñece significativamente el del dominio multicelular. Así, el primero comprende 23 reinos en total, mientras que el segundo consta tan solo de 3, pese a lo cual, existe tanta distancia genética entre una cianobacteria y una flavobacteria como la que pueda haber entre una cebra y una zanahoria.

La interpretación "progresiva" de la historia evolutiva da por sentado que la expansión de la "cola derecha" de la complejidad creciente puede considerarse representativa de la tendencia que exhibe el continuo de variaciones tomado en su conjunto. Pero esto es una falacia, pues no solo ocurre que la cola derecha representa una fracción minúscula del número total de especies, sino que además aquellas especies que ocupan la punta de la cola ni siquiera forman un linaje evolutivo continuo: los trilobites, los dinosaurios y el *Homo sapiens* son especies completamente distintas que se han tropezado con esta posición una tras otra, y puesto que no existe ningún vínculo de continuidad genética entre estos ocupantes sucesivos del extremo de la cola, dicha ocupación no debería atribuirse a algún tipo de destreza adaptiva, sino que más bien habría de entenderse como una consecuencia del capricho ciego de la historia evolutiva. En último término, como señala Gould: "El tan cacareado progreso de la vida es en realidad un movimiento aleatorio que se aleja de unos inicios simples, y no un impulso dirigido hacia una complejidad inherentemente ventajosa" (Gould 1996:173)[36].

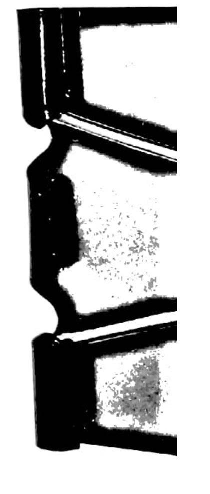


Así pues, al igual que sucede con la escatología dialéctica, que es su principal rival (si bien esta última codifica su horizonte final de reconciliación como "negativo", y por lo tanto como una "esperanza" necesariamente inalcanzable y permanentemente diferida: *cf.* capítulo 2), la escatología vitalista sigue eludiendo la fuerza niveladora de la extinción. Pues si lo que esta última implica es que "todo ya está muerto", ello se debe no solo a que la extinción elimine la tierra, a la que se interpreta como una fuente inagotable de devenir, sino también porque, como sugirió provocadoramente Nietzsche, la voluntad de saber, en su antagonismo con la llamada voluntad de vivir, está impulsada por la voluntad de nada, entendida como la compulsión a volverse igual al en-sí.

El vitalismo querría dar buena cuenta de la voluntad de nada, pero piensa que puede lograrlo haciendo recaer su fe en la evolución creativa e insistiendo en que la extinción solar no es más que un contratiempo local y temporal que la vida superará transformando sus condiciones de encarnación, ya sea pasando de un sustrato basado en el carbono a otro con base en la silicona o a través de alguna otra estrategia que aún no podemos imaginar. Sin embargo, de esa forma, lo único que se consigue es postergar la hora de la verdad, porque más tarde o más temprano tanto la vida como la mente tendrán que hacer frente a la desintegración del horizonte último, cuando, dentro de aproximadamente un trillón de trillón de trillones de años (10^{1728}), la expansión acelerada del universo haya desintegrado la estructura misma de la materia, poniendo punto y final a la posibilidad de toda encarnación. Todas y cada una de las estrellas del universo se habrán consumido, hundiendo al cosmos en un estado de oscuridad absoluta y sin dejar atrás otra cosa que carcasas de materia agotada. Toda la materia libre, ya sea en la superficie de los planetas o en el espacio interestelar, se habrá descompuesto, erradicando cualquier vestigio de vida basado en los protones y en la química, y borrando todo rastro de sentiencia, independientemente de cuáles sean sus bases. Finalmente, en un estado al que los cosmólogos denominan "asintropía", los cadáveres estelares desperdigados por el universo vacío se evaporarán en una fugaz granizada de partículas elementales. Los propios átomos dejarán de existir. Solo la implacable expansión gravitacional proseguirá impulsada por esa fuerza aún hoy inexplicable que es la "energía oscura", que continuará hundiendo el universo en una negrura eterna e insondable cada vez más profunda[37].

El vitalismo suele restringir el alcance de la extinción reubicando ese horizonte de reserva infinita que alimenta la

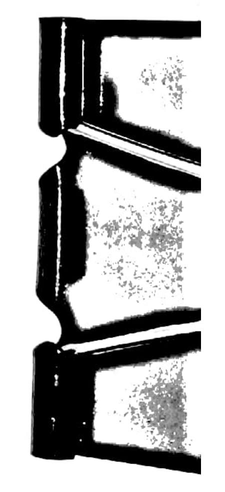
indagación filosófica desde la escala local terrestre a la escala global cósmica. Pero dada la perspectiva de una aniquilación universal como la que acabamos de describir, este intento de eludir el poder nivelador de la extinción –entendida como el corolario del aserto que proclama que "todo ya está muerto"– mediante una expansión del horizonte del devenir creativo de un hábitat terrestre a otro cósmico, no hace sino poner de manifiesto el razonamiento espiritualista que subyace a la negación vitalista de la posibilidad de la aniquilación física. Pues ¿qué es sino una declaración espiritualista el aserto según el cual la liquidación de la existencia física como tal no representa ningún obstáculo para la continuación de la evolución de la vida? Dado que la extinción cósmica representa un *factum* tan irrecusable para la filosofía como el que pueda constituir la muerte biológica –aunque curiosamente los filósofos parecen dar por sentado que esta última es más relevante que la primera, como si la familiaridad fuera un criterio de relevancia filosófica– todo horizonte de reserva del que el pensamiento corporeizado quiera alimentarse para proseguir con su búsqueda habrá de ser necesariamente finito. Entonces ¿por qué tendría el pensamiento que seguir invirtiendo en una cuenta cuyas reservas menguantes se hallan circunscritas por los parámetros temporales de la corporeización? ¿Por qué seguir jugando a ganar tiempo? Un cambio de cuerpo no es más que una forma de retrasar el encuentro inevitable con la muerte que lo impulsa bajo la forma de la voluntad de saber. Y un cambio de horizonte no es más que un medio de ocluir el alcance trascendental de la extinción, precisamente en la medida en que nivela la diferencie entre vida y muerte, tiempo y espacio, revocando la potencia ontológica que se atribuye al pensamiento temporizador en su supuesta invulnerabilidad frente a la muerte física.



La extinción augura una aniquilación física que niega la diferencia entre mente y mundo, pero que ya no puede ser interpretada como un límite interno para la transcendencia de la mente –una interioridad externalizada, como es la muerte para el *Geist* o el *Dasein*– porque implica una exterioridad que *despliega* o *externaliza* la internalización de la exterioridad concomitante con la conciencia y sus sustitutos, ya sean estos el *Geist* o el *Dasein*. La extinción vuelve del revés el pensar, objetivándolo como algo perecedero en el mundo, al igual que cualquier otra cosa (y ya no como la condición imperecedera del perecer). Se trata de una externalización de la que el pensamiento ya no puede apropiarse; no porque albergue algún tipo de trascendencia que desafíe toda comprensión racional, sino, más bien al contrario, porque indexa una autonomía del objeto en su capacidad para transformar al propio pensamiento en una cosa.

A este respecto, la extinción es un síntoma de la *posterioridad* que constituye el equivalente directo de esa ancestralidad a la que hacíamos referencia en el capítulo 3. Sin embargo, como ya vimos allí, la premisa de la ancestralidad por sí sola no basta para desacreditar las pretensiones del correlacionismo, ya que la supuesta inconmensurabilidad entre el tiempo ancestral y el antropomórfico continúa presuponiendo un marco cronológico del que se puede apropiar el correlacionismo. De hecho, resulta muy sencillo convertir la anterioridad ancestral en una anterioridad *para nosotros*. A modo de contraste, la posterioridad de la extinción indexa una aniquilación física que, por más retoques cronológicos que se le den, no puede convertirse en un correlato "para nosotros", porque, por muy próxima o distante que se halle su ubicación en el espacio-tiempo, *ya* ha anulado la suficiencia de la correlación. Lo que desafía a la correlación es la idea de que "después de la muerte del sol no habrá pensamiento para

saber qué era la muerte" (Lyotard 1998:18). Así, la idea de la extinción deshace la correlación, a la vez que evita cualquier recurso a la intuición intelectual al convertir la ausencia de la correlación –más que la realidad ancestral– en un objeto del pensamiento, pero un objeto que transforma al propio pensamiento en un objeto. No hay una intuición intelectual de la posterioridad, ya que la extinción no señala una realidad posterior. Si lo hiciera, sería necesario dar cuenta de esta relación indicativa, y eso reintroduciría esa dicotomía entre correlacionismo e intuición, que, como vimos en el capítulo 3, amenaza con resultar inextricable. En lugar de ello, la extinción indexa la idea de la ausencia del pensamiento. Por eso representa una objetivación del pensamiento, pero eso sí, una objetivación en la que la idea del objeto es revertida por el objeto mismo, más que por la idea del objeto. Pues la diferencia entre la idea del objeto y el objeto mismo ya no es una función del pensamiento o, lo que es lo mismo, de la trascendencia, sino del objeto entendido como *identidad* inmanente, lo cual, como vimos en el capítulo 5, se ha de entender como la identidad no-dialéctica de la distinción entre relación y no-relación. Así, lo que diferencia al objeto del concepto viene dado ("sin donación", es decir, sin correlación) de un modo tal que obvia la necesidad de una explicación acerca de la naturaleza o la génesis de esta diferencia; algo que ni el intuicionismo ni el representacionalismo pueden hacer sin convertir esta diferencia en una función del pensamiento.



Por consiguiente, existe una asimetría básica en la relación entre la anterioridad y la posterioridad: mientras que la disyunción entre el tiempo ancestral y el tiempo antropomórfico se interpretaba como una función de la cronología –sobre la base de la presuposición empírica de que la primera precedía y sucedería a la segunda– entre el tiempo correlacional y el tiempo de la extinción existe una disyun-

ción absoluta, en la medida precisamente en que el segundo no es simplemente una incidencia espacio-temporal localizable, y por lo tanto algo que podría manipularse cronológicamente (aunque sin duda *también* es eso), sino más bien *la extinción del espacio-tiempo.* Así pues, no se trata tanto de que la extinción ponga punto final a la correlación *en el futuro* como que de forma retroactiva *ya la haya* puesto punto final. La extinción atrapa al presente de la correlación entre la doble pinza de un futuro que *siempre ha sido ya* y un pasado que está *perpetuamente por ser.* En consecuencia, no puede haber un "después" de la extinción, pues esta ya corroe la eficacia de la proyección a través de la cual la síntesis correlacional asimilaría su realidad a la de un fenómeno dependiente de las condiciones de manifestación. La extinción tiene eficacia trascendental precisamente en la medida en que señala una aniquilación que no es ni una posibilidad hacia la que la existencia real pueda orientarse ni un *datum* dado a partir del cual pueda ponerse en marcha la existencia futura. Lo que hace es deshabilitar retroactivamente la proyección, de la misma manera que abole preventivamente la retención. A este respecto, la extinción se desenvuelve en una "posterioridad anterior" que usurpa la "anterioridad futura" de la existencia humana.

7.4 La convulsión de la fenomenología: Levinas

Lo anterior es, por supuesto, un conocido tropo de la fenomenología de la alteridad absoluta de Levinas, mediante el cual la pasividad radical asociada con la huella del "otro en mí" se asocia a una "imposibilidad de posibilidad" que invalida la aprehensión intencional y la proyección extática. Y, de hecho, la "catástrofe solar" de Lyotard transpone de forma bastante efectiva la "imposibilidad de posibilidad" de tintes

teológicos de Levinas a un registro natural-científico, de tal modo que lo que usurpe la soberanía de la conciencia ya no sea la muerte del Otro, sino la extinción del sol. Resulta muy significativo que esta transposición tenga lugar en una coyuntura histórica en la que los elementos de la imagen científica han comenzado ha infiltrarse en aquellos discursos filosóficos que están explorando los límites de la imagen manifiesta –es decir, los discursos de la filosofía continental europea postkantiana– y generando a raíz de ello unos patrones de disonancia cada vez más complejos en el seno de aquella. Pues del mismo modo que el fenómeno de la muerte señala una zona anómala en la estructura conceptual de la imagen manifiesta –el punto en el que nuestros conceptos y categorías cotidianos empiezan a venirse abajo, razón por la cual dicho punto sigue constituyendo un tema privilegiado para aquellos filósofos que exploran los límites externos de la imagen manifiesta– por ese mismo motivo, como decimos, el concepto de extinción representa una aberración para el discurso fenomenológico, que no en vano aspira a trascendentalizar la infraestructura de la imagen manifiesta con objeto precisamente de salvaguardarla de las arremetidas del positivismo y el naturalismo. Sin embargo, precisamente el hecho de que el concepto de extinción exprese la disonancia resultante de la interferencia entre las imágenes manifiesta y científica es la razón por la que no es posible que haya sido generado en el seno de esta última; de hecho, se fabrica desplegando los recursos conceptuales más sofisticados con que cuenta la imagen manifiesta (en conjunción con algunos elementos del discurso científico) contra la propia autocomprensión fenomenológica de dicha imagen. En esta coyuntura histórica concreta, la filosofía debería resistir toda tentación de acomodarse en el seno de una de estas dos imágenes rivales, del mismo modo que debería negarse a

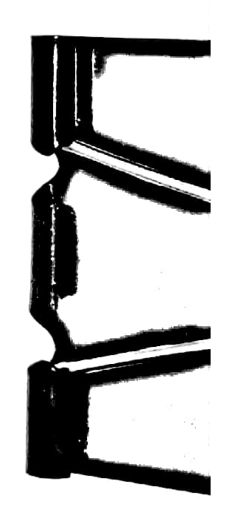


aceptar una elección forzosa entre el autoritarismo reaccionario del normativismo manifiesto y el conservadurismo metafísico del naturalismo científico. En lugar de ello, debería sacar partido de esa movilidad, que constituye una de las escasas ventajas de la abstracción, y así poder desplazarse de una imagen a otra, estableciendo, antes que síntesis, condiciones de transposición entre las anomalías especulativas que surgen dentro del orden de la manifestación fenomenológica y los dilemas metafísicos generados por el desafío que las ciencias lanzan contra el orden manifiesto. A este respecto, el concepto de extinción resulta necesariamente equívoco precisamente en la medida en que cristaliza la interferencia entre los dos discursos. Así, la equivalencia que se obtiene entre la caracterización existencial-fenomenológica de la muerte, por un lado, y el fenómeno natural-científico de la extinción, por otro, se reitera en la reversibilidad entre la fenomenología del trauma y la extinción de la fenomenología, de tal modo que la naturaleza catastrófica de la extinción –la anulación del origen y el final, de lo empírico y lo trascendental– deriva directamente del hecho de que sea a un tiempo una *naturalización de la escatología* y una *teologización de la cosmología*. De forma harto apropiada, es precisamente el discurso de la fenomenología el más indicado para registrar el trauma que presagia la desintegración de la imagen manifiesta.

A este respecto, la fenomenología hiperbólica de Levinas nos suministra un léxico ideal para poder describir la extinción como una convulsión traumática de la fenomenología. El énfasis hiperbólico del discurso de Levinas es una consecuencia de su intento de desenterrar el significado metaontológico y metacategorial de una trascendencia que vaya más allá del ser. Levinas se propone descifrar este último a través de un conjunto de tropos significativos que,

según afirma, animaban ya la comprensión preontológica del ser a la que aspiraba el primer Heidegger:

> El énfasis es a la vez una figura retórica, un medio para la autoexageración y una forma de mostrarse a uno mismo. Es una buena palabra, como también lo es "hipérbole": hay hipérboles en las que las ideas se transmutan. Describir tal transmutación también es una forma de hacer fenomenología. ¡La exasperación como método filosófico!
>
> (Levinas 1992:142)[38]



Así, el método fenomenológico de Levinas se caracteriza por una suerte de *exasperación enfática*; y, según insiste, es el único capaz de articular por sí solo el enigmático y epifenoménico "sentido del sentido" que alberga la trascendencia radicalmente no-ontológica que se atribuye al "totalmente otro". Pero el único registro con un sentido fenomenológico conmensurable con la castigadora alteridad de esta trascendencia infinita es el de la violación. Más concretamente, Levinas se embarca en una exasperación enfática de la fenomenología para poder describir mejor el sentido ético originario propio del fenómeno del trauma. En consecuencia, la alteridad infinita se caracteriza como una "herida" o una "hemorragia" de la subjetividad, del mismo modo que el sujeto ético es descrito como un "rehén" que se encuentra "traumatizado" y es "perseguido" por el Otro (de hecho, para Levinas , el "tormento" parece ser el tropo ético por excelencia)[39].

La "imposibilidad de posibilidad", que constituye la rúbrica del completamente otro en la obra de Levinas, es a la vez una imposibilidad *de* ser y una imposibilidad *en* el ser. El morir, entendido como imposibilidad de la muerte, es una

imposibilidad *de* ser en la medida en que este último se concibe como el rumor anónimo e interminable del "*il y a*" –la malévola tergiversación que Levinas hace del "*Es gibt*" ("hay") de Heidegger– del que no hay escapatoria posible[40].

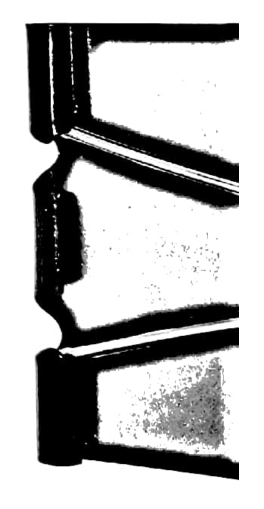
Pero, simultáneamente, es también una imposibilidad *en* el ser en la medida en que señala el intolerable exceso de sufrimiento pasivo por el que el ser es acusado como responsable por el infinitamente Otro. Es esta acusación traumática la que impide que el yo sea capaz de perseverar en su propio ser. Para Levinas, los dos sentidos de la imposibilidad –la imposibilidad de cesar de ser y la imposibilidad de empezar a ser– son completamente distintos y a la vez totalmente indisociables. Así, la alteridad absoluta es traumática precisamente en la medida en que combina el horror del sentido y el horror de la falta de sentido: significa a la vez el horror de la falta de sentido, entendido como persistencia eterna en el ser, sin posibilidad alguna de escape (el *il y a*); y el horror del sentido, entendido como la infinita interrupción ética del ser que de forma indefinida pospone nuestra capacidad de ser (la trascendencia herida de la *ileidad*). De resultas de ello, la posterioridad anterior concomitante con la imposibilidad de posibilidad da lugar a una doble vinculación traumática: no podemos ni empezar a ser ni cesar de ser. La subjetividad se encuentra paralizada por una alteridad que "siempre ya" la ha desposeído de su propia sustancia, una alteridad "incrustada en su piel", pero que por eso mismo hace que se sienta "a disgusto en su piel":

> [...] encumbrado y tapado por sí, sofocado bajo sí mismo, insuficientemente abierto, forzado a desprenderse de sí, a respirar más profundamente hasta el final, a des-poseerse hasta perderse. ¿Tiene esta pérdida por término el vacío, punto cero y paz

de los cementerios, como si la subjetividad del sujeto no significase nada?

(Levinas 2003: 178)

Se supone que la pregunta de Levinas sirve para poner de relieve el carácter enigmático del significado de la alteridad. Si estuviéramos en posesión de un criterio que nos permitiera distinguir el sentido ético de nuestra desposesión "por el Otro" de la falta de sentido ontológico de nuestra desposesión "por la nada" (en la medida en que nos hallamos atrapados por la persistencia anónima del *il y a*), entonces la "anarquía" que Levinas atribuye a la relevancia ética –el enigma de la huella– se vería traicionada. El significado ético del "por el Otro" permanece abierto precisamente en la medida en que se mantiene ontológicamente indistinguible del "por la nada": la falta de sentido del ser. Sin esta ambigüedad, el exceso que Levinas atribuye al sentido ético en relación con la economía ontológica del significado quedaría anulado y su alteridad se reinscribiría en el seno de la teodicea del logos. Por consiguiente, la diferencia entre el "por el otro" y el "por la nada", o entre el Otro y el Mismo, debe "regresar a lo mismo" (*revenir au même*) *dentro* del ser justamente para garantizar la posibilidad –o lo que Levinas llama "la oportunidad"– de que la diferencia entre sentido ético y falta de sentido ontológico pueda no "regresar a lo mismo", sino más bien apuntar *más allá* del ser.



Sin embargo, dado que la totalidad del proyecto de Levinas arranca de la estipulación previa que establece que la trascendencia de lo infinitamente Otro *significa* "el bien más allá del ser", es difícil ver cómo esta pretendida ambigüedad podría ser algo distinto de una mera farsa. Levinas ya ha dado una respuesta en sentido negativo a su propia pregunta: la subjetividad no tendrá al punto-cero y al

silencio de la tumba como término, precisamente porque la subjetividad del sujeto sí que significa algo y ese algo es "el bien más allá del ser". En contra de Levinas, pues, es preciso insistir en que la fenomenología del trauma acarrea también un trauma para la fenomenología: la subjetividad tal y como la entiende esta última ya ha sido finiquitada, ya no significa nada. La necesaria contrapartida de la insistencia de Levinas en el sentido inherentemente equívoco del trauma es la afirmación de que este último conlleva la extinción del sentido fenomenológico (y *a fortiori* del sentido ético al que Levinas querría subordinarlo). Es por esto que la extinción constituye un trauma trascendental: es la transposición conceptual de un fenómeno físico que deshace los recursos fenomenológicos por medio de los cuales la imagen manifiesta tratará de *darle sentido*. Es más, al derribar la jerarquía de lo empírico y lo *a priori*, junto con la complicidad fenomenológica entre sentido y falta de sentido, la catástrofe de la extinción reitera el trauma que se sitúa en el origen de la vida, un trauma que Freud, en *Más allá del principio de placer*, interpreta en términos de la escisión entre lo orgánico y lo inorgánico.

7.5 El trauma de la vida

El fenómeno que sirve de motivación a la investigación emprendida por Freud en *Más allá del principio de placer* es la neurosis traumática. Esta última da lugar a la "compulsión de repetición", que hace que quien la padece reviva compulsivamente en sus sueños el incidente traumático. Ahora bien, si la función de los sueños es principalmente el cumplimiento de los deseos, en conformidad con el principio de placer, que se esfuerza por maximizar el placer –al que se define como una disminución de la excitación– y minimizar el displacer –al que se define como un aumento en la excitación– entonces la

neurosis traumática plantea un problema al psicoanálisis porque se resiste a ser explicada según los términos del principio de placer: ¿por qué el paciente habría de verse forzado a revivir una experiencia tan devastadoramente desagradable? La respuesta de Freud es que, mediante esta repetición, la psique se esfuerza por acumular la ansiedad necesaria para lograr una *vinculación* (*Besetzung*)[41] exitosa del exceso de excitación liberado por la quiebra traumática de sus defensas. Es esta vinculación lo que se sitúa "más allá del principio de placer". La compulsión de repetición constituye un intento por parte del inconsciente de revivir el incidente traumático en una condición de anticipación ansiosa que le permita amortiguar el golpe, compensando así el terror impotente que inhabilitó al organismo, y conteniendo la afluencia excesiva de excitación provocada por una profunda herida psíquica.



Es más, el hecho de que las manifestaciones de la compulsión de repetición "produzcan la impresión de que estuviera actuando una suerte de fuerza «demoníaca»" (Freud 1991:307tm) viene motivado por su carácter inherentemente pulsional (*Triebhaft*). A este respecto, nos dice Freud, la compulsión de repetición contiene la clave para comprender la naturaleza de la "pulsión" (*Trieb*) como tal:

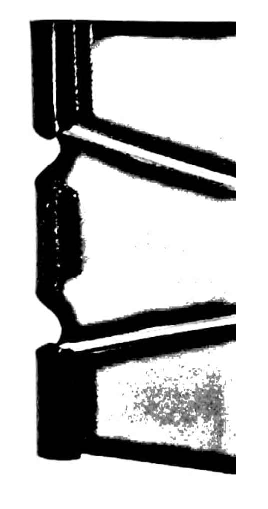
> *Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior* que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica. [...] Hasta se podría indicar cuál es esta meta final de todo bregar orgánico. Contradiría la naturaleza conservadora de las pulsiones el que la meta de la vida fuera un estado nunca alcanzado antes. Ha de ser más bien un esta-

> do antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución. Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones *internas*, no podemos decir otra cosa que esto: *La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo.*
>
> (Freud 1992:36,38)

Así, la tendencia fundamental de la "pulsión" o el "instinto" es la retirada primordial hacia lo inorgánico. Aunque la vida diverge de lo inorgánico con unos rodeos cada vez más tortuosos, en realidad no son sino extensiones temporales de esta, pues, finalmente, se contraerá hasta regresar a su condición inorgánica original, entendida como el grado-cero de la contracción, o *descontracción*. Pero si la muerte es "la meta de toda vida", una meta que, según Freud, es en cierto sentido "interna" a los organismos vivos, esto no puede simplemente entenderse en términos aristotélicos como un *telos*, un propósito intrínseco que guía el desarrollo del ente desde dentro. Un *telos* carece de realidad con independencia de aquellos entes cuya existencia rige. Así, si lo inorgánico fuera meramente el *telos* de lo orgánico en este sentido convencional, no podría haber existido antes que él. Con todo, Freud sostiene la tesis realista según la cual "los seres inanimados existían *antes* que los seres vivos" (cursiva añadida), y la utiliza para avalar la realidad de la pulsión de muerte. Por consiguiente, lo inorgánico como "estado inicial" y "meta" de la vida no se puede entender simplemente como una condición intrínseca al desarrollo de la vida, ya sea como la *esencia* que la vida ha sido o como el *telos* que será. Del mismo modo que la realidad de lo inorgánico

no es una mera función de la existencia de lo orgánico, la realidad de la muerte no es una mera función del pasado de la vida, ni de su futuro. La muerte, entendida como el principio de la descontracción que impulsa las contracciones de la vida orgánica, no es ni un estado pasado ni un estado futuro hacia el que tienda la vida, sino más bien la *falta de finalidad* originaria que se impone a todo sentido de finalidad, ya sea esta orgánica o psicológica.

Con la tesis según la cual "la meta de toda vida es la muerte" Freud desactiva la metafísica de la voluntad de Nietzsche: la vida que quiere poder es meramente una contracción de la muerte que quiere la nada. La voluntad de nada no es un avatar de la voluntad de poder, más bien al contrario, la voluntad de poder es meramente una máscara de la voluntad de nada. Pero esta "nada" no puede ser retroyectada al pasado o proyectada hacia el futuro; la única temporalidad conmensurable con ella es la de la "posterioridad anterior" propia de la muerte física entendida como aquello que atrapa la temporalidad orgánica, pero que esta no puede atrapar. Así, la repetición impulsada por la muerte no repite a esta última como si fuera una situación anterior experimentada por la vida o la conciencia, pues el trauma que impulsa la repetición es precisamente aquello que no puede vivirse o no puede aprehenderse de forma consciente. Aunque el trauma es real, su realidad no puede ser calibrada por la vida del organismo, como tampoco puede ser conmensurada con los recursos de la conciencia. Solo es posible registrarla como una disfunción del organismo, o como una interrupción de la conciencia, y son precisamente esta disfunción y esta interrupción lo que se repite. En consecuencia, el hecho de que el suceso traumático "originario" quede solo registrado en el inconsciente, en lugar de ser algo experimentado, explica por qué se da esa compulsión por repetirlo. Sin embargo, solo se puede volver a experi-



mentar como algo que ni se ha vivido ni se ha experimentado, pues el trauma señala el borrado de la vida y la experiencia. Aún así, el hecho de que la experiencia no pueda borrarse a sí misma indica la realidad del trauma y la imposibilidad de interpretarlo simplemente como una función de la experiencia.

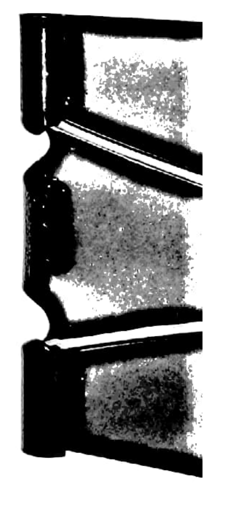
La realidad del trauma queda registrada como una herida psíquica que continúa resonando en la economía psíquica a modo de perturbación irresuelta, un exceso de excitación que no ha sido sofocado. Y el hecho de que indexe una afluencia de excitación que excede ampliamente las capacidades de contención ejercidas por aquello a lo que Freud denomina el "sistema de percepción-conciencia", explica por qué el trauma deja esa marca indeleble en el inconsciente, pues la conciencia siempre surge *en lugar de* una huella de memoria[42].

Así pues, no es la experiencia traumática (que nunca tuvo lugar), sino esta huella inconsciente la que al exigir ser renegociada da lugar a la compulsión de repetición. El trauma es constitutivamente inconsciente: solo existe como huella. Sin embargo, esta huella traumática persiste como una marca permanente e indeleble en el inconsciente porque es un testimonio de algo inmanejable para el aparato de filtraje del sistema de percepción-conciencia: una hemorragia de la psique.

Acto seguido, Freud plantea una más que notable hipótesis especulativa por la que se vinculan los orígenes de este mecanismo de filtrado a la génesis de la individuación orgánica. Una vesícula orgánica primitiva (esto es, una pequeña vejiga, celdilla, burbuja o estructura hueca) adquiere la capacidad de filtrar el torrente continuo, y potencialmente letal, de los estímulos externos, sacrificando una parte de sí misma con objeto de obtener una protección contra la afluencia excesiva de excitación. Al hacerlo, lleva a

efecto la separación definitiva entre la interioridad orgánica y la exterioridad inorgánica:

> [La vesícula] obtiene [la protección] del siguiente modo: su superficie más externa deja de tener la estructura propia de la materia viva, se vuelve inorgánica, por así decir, y en lo sucesivo opera apartando los estímulos, como un envoltorio especial o membrana; vale decir, hace que ahora las energías del mundo exterior puedan propagarse solo con una fracción de su intensidad a los estratos contiguos, que permanecieron vivos. [...] el estrato exterior, al morir, preservó a los otros más profundos de sufrir igual destino, al menos hasta el momento en que sobrevengan estímulos tan fuertes que perforen la protección antiestímulo. Para el organismo vivo, la tarea de protegerse contra los estímulos es casi más importante que la de recibirlos [...] En el caso de los organismos superiores, hace ya tiempo que el estrato cortical receptor de estímulos de la antigua vesícula se internó en lo profundo del cuerpo, pero partes de él se dejaron atrás, en la superficie, inmediatamente debajo de la protección general antiestímulo.
>
> (Freud 1992:27tm)



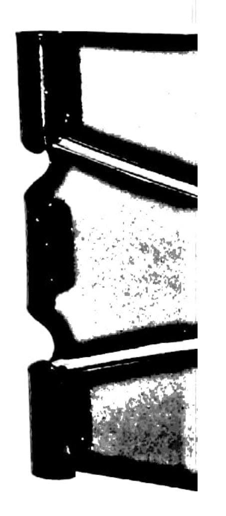
En consecuencia, la separación entre la interioridad orgánica y la exterioridad inorgánica se obtiene a costa de la muerte de una parte del propio organismo primitivo, y es esta muerte lo que hace que surja la protección que filtra la afluencia potencialmente letal de energía externa. El acceso a la vida orgánica individualizada se consiguió a costa de esta muerte originaria por la que el organismo es capaz por

primera vez de separase de la exterioridad inorgánica (*cf.* capítulo 2). Esta muerte, que hace nacer la individuación orgánica, condiciona de esta manera la posibilidad de la filogénesis orgánica, así como de la reproducción sexual. Por consiguiente, no solo precede al organismo, sino que constituye la precondición para que el organismo disponga de la capacidad de reproducirse y morir. Si la pulsión de muerte en tanto que compulsión de repetición es la fuerza motriz originaria y primordial de la vida orgánica, ello es debido a que el motor de la repetición –la instancia repetidora– es esa huella del trauma original de la individuación orgánica. La pulsión de muerte, entendida como repetición de lo inorgánico, es la repetición de la muerte que dio origen al organismo, una muerte que no se puede repetir de forma satisfactoria, no solo porque el organismo que lleva impresa su huella no existía aún para experimentarla, sino también porque esa huella es el señalador de una muerte exorbitante, una muerte que ni siquiera en el morir es capaz de repetir con éxito el organismo. Así, la huella de la muerte originaria contiene una exigencia imposible para la vida orgánica: es la huella de un trauma que exige su integración en la economía psíquica del organismo, pero que no lo logra porque expresa la escisión traumática originaria entre lo orgánico y lo inorgánico. El organismo no puede vivir la muerte que hace surgir la diferencia entre vida y muerte. La pulsión de muerte es la huella de esta escisión, una escisión que nunca se podrá *vincular* (investir) de forma satisfactoria porque permanece como ese exceso invinculable que hace posible la vinculación. Como portadora de esta escisión y este exceso, la muerte física no puede ser localizada ni en el origen ni al final de la vida. La descontracción no es un punto de partida neguentrópico al que se pueda regresar ni un final de recorrido hacia el que uno pueda apresurarse. Su realidad es la propia del "ser-nada" cuya anterioridad posterior expresa la

identidad de la indiferencia entrópica y la diferencia neguentrópica, una identidad que se da al pensamiento como la realidad objetiva que ya lo determina. Esta determinación tiene lugar a través de la vinculación del trauma de la extinción que efectúa la filosofía, el cual persiste como una perturbación inconsciente y desvinculada de la conciencia fenoménica.

7.6 Vinculando la extinción

Aunque real, la extinción no es empírica, puesto que no pertenece al orden de la experiencia. Aunque trascendental, no es ideal, puesto que coincide con la objetivación externa del pensamiento que se desenvuelve en una coyuntura histórica concreta cuando los recursos de la inteligibilidad y, por tanto, del léxico de la idealidad, están siendo sometidos a una revisión. A este respecto, es precisamente la extinción del significado lo que despeja el camino para la inteligibilidad de la extinción. La falta de sentido y de finalidad no tiene un carácter meramente privativo: representa más bien una ganancia en inteligibilidad. La anulación del sentido, del propósito y de la posibilidad señala el punto en el que el "horror" concomitante tanto con la imposibilidad de ser como de no-ser se vuelve inteligible. De ese modo, si todo ya está muerto, ello no se debe tan solo al hecho de que la extinción inhabilite aquellas posibilidades que se consideraban constituyentes de la vida y la existencia, sino también a que la voluntad de saber es impulsada por la realidad traumática de la extinción y se esfuerza por estar a la altura del trauma del en-sí, de cuya huella es portadora. Al igualarse a este, la filosofía logra una vinculación de la extinción a través de la cual la voluntad de saber se vuelve finalmente conmensurable con el en-sí. Esta vinculación coincide con la objetivación del pensamiento entendida como la *adecuación sin*



correspondencia entre la realidad objetiva de la extinción y el conocimiento subjetivo del trauma al que da lugar. Es esta adecuación lo que constituye la verdad de la extinción. Pero, para admitir tal verdad, el sujeto de la filosofía debe asimismo reconocer que se encuentra ya muerto y que la filosofía no es ni un medio de afirmación ni una fuente de justificación, sino más bien el órganon de la extinción.

---

1 F. Nietzsche, "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense" en *Philosophy and Truth: Selection from Nietzsche´s Notebooks of the Early 1870s*, ed. y tr. D. Breazaele, Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1979a, 79.

2 F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, tr. Luis Díaz Marín, Madrid: M.E., 1995, 109.

3 F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, tr. Aníbal Froufe, Madrid: Edaf, 2000. 12.

4 *Grossoktavausgabe*, Leipzig, 1905, XII, 64; citado en Heidegger, *Nietzsche*. Vol. II: *The Eternal Recurrence of the Same*, ed. D.F.Krell, Nueva York: Harper San Francisco, 1990, 23-

5 Nietzsche. *La voluntad de Poder*, 1050.

6 *Cf.* Nietzsche, *La voluntad de poder*, 5.

7 Nietzsche, *La voluntad de poder*, 15; *cf.* Heidegger, *Nietzsche*, *Vol.II: The Eternal Recurrence of the Same*, 121-132.

8 "Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente? ...¡No!, ¡*al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente*! (Mediodía, instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA) ", Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1989. "Como el mundo" verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula", 52.

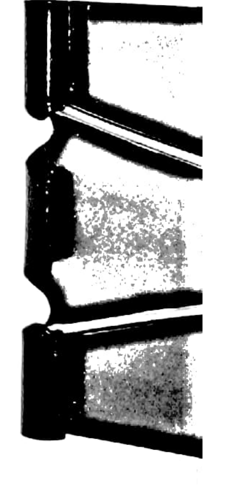
9 Nietzsche, *La voluntad de poder*, Prefacio, 3.

---

[10] Como es bien sabido, solo existen tres menciones explícitas al "eterno retorno" en la obra publicada de Nietzsche: *La gaya ciencia*, IV, 341, "La carga más pesada"; *Así habló Zaratustra*, III, "De la visión y del enigma" y "El convaleciente"; y *Más allá del bien y del mal*, IIi, 56. No obstante, un indicio de la importancia que tenía para Nietzsche nos lo da la frecuencia con la que aparece en sus cuadernos de notas no publicados. *La voluntad de poder*, por ejemplo, no solo contiene numerosas menciones al mismo, sino que además el tema es tratado de forma explícita: concretamente en las secciones 617, 708,1046 - 1060. Pese a lo controvertido de algunas de sus interpretaciones, a favor de las lecturas "fuertes" de Nietzsche propuestas por Heidegger y Deleuze cabe decir que sirvieron para situar el eterno retorno, junto a la voluntad de poder, en el mismo centro de la filosofía de Nietzsche.

[11] Nietzsche, 2000, 55.

[12] Traducido por Carmen Artal, Barcelona: Anagrama, 2006, la famosa (o tal vez hubiera que decir, mal afamada) interpretación que hace Deleuze del eterno retorno en este libro insiste en señalar que no es la identidad –el mundo como algo uncido por el yugo de hierro de la representación– lo que regresa, sino más bien la diferencia –el mundo entendido como un flujo dinámico de singularidades preindividuales e individuaciones impersonales. El problema de esta audaz propuesta es que no se sostiene cuando se contrasta con la forma en que el propio Nietzsche entiende el eterno retorno. Nietzsche insiste en que es precisamente el momento aprehendido desde la perspectiva del yo individualizado el que se repetirá eternamente, no el mundo según lo experimenta el individuo intensivo anónimo de Deleuze, un individuo que no puede quedar confinado por la forma del Yo o la materia del yo (*cf.* Capítulo 6). Zaratustra no pudo ser más explícito: "Vendré otra vez con este sol, con esta tierra, con este águila, con esta serpiente– no a una vida nueva o a una vida mejor o a una vida semejante: vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida en lo mas grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas" (*Así habló Zaratustra*, tr. Andrés



Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1992, 303). En otros lugares, Nietzsche evoca explícitamente "un retorno infinito de casos *idénticos*" (2000: 1059, énfasis añadido), del mismo modo que insiste en que la hipótesis opera bajo el supuesto de que el mundo comprende "cierta *cantidad determinada* de fuerza y cierto *número determinado* de ciertos *centros* de fuerza" (*ibid.*)- dicho de otra manera, sedes individualizadas de voluntad de poder, y no el proceso de individuación intensiva que privilegia Deleuze en *Diferencia y repetición*. Aquí es posible detectar una tensión entre la concepción antimecanicista que tiene Deleuze acerca de la voluntad de poder en términos de cantidades de fuerzas que son inherentemente inecualizables y que, por lo tanto, quedan fuera del alcance de la cuantificación científica (*cf.* Deleuze, 1983: 42-46), y la rotunda declaración de Nietzsche en el sentido de que se propone reconciliar mecanicismo y platonismo (*cf.* 2000: 1054)- precisamente los máximos representantes de ese pensar identitario al que supuestamente se opone el Nietzsche de Deleuze. Por otra parte, para Nietzsche, es la *finitud* de la fuerza en conjunción con la *infinitud* del tiempo lo que hace que sea necesaria la hipótesis del eterno retorno (*cf.*2000: 1059). Así, en 1055 de *La voluntad de poder*, Nietzsche, nos previene contra la tentación de concluir a partir de la descalificación de la teleología que el devenir alberga una "milagrosa capacidad de una nueva configuración infinita de sus formas y sus situaciones". En lo que en definitiva viene a equivaler a una crítica preventiva del subsiguiente intento deleuziano de alinear la idea de la voluntad de poder con el *natura naturans* de Spinoza y el *élan vital* bergsoniano, Nietzsche escribe: "Todo esto sigue siendo siempre el antiguo modo de pensar y de desear, una especie de aspiración a creer que de cualquier forma el mundo es igual al viejo Dios amado, infinito, ilimitadamente creador: que en cualquier lugar el "viejo Dios" vive aún: aquella aspiración de Spinoza que se expresa en palabras "*deus sive natura*" (él se detuvo en "*natura sive deus*")" (2000: 1055). Keith Ansell-Pearson ofrece una valoración crítica muy matizada acerca del Nietzsche deleuziano, sobre todo en lo que respecta al tema del eterno retorno, en su obra *Viroid LIfe: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condi-*

tion, Londres: Routledge, 1997, esp. 42-47. Sin embargo, en otras partes de esa misma obra, Ansell-Pearson parece avalar la interpretación deleuziana de la recurrencia: "La repetición implícita en el eterno retorno no es la de un modelo original puesto que no existe un momento original que se pueda ver sometido a una ley de la repetición. El eterno retoro tiene lugar ya dentro de un entorno de diferencia y simulacro" (Ansell-Pearson 1997:62). Es justamente esta caracterización deleuziana del eterno retorno –como repetición de la diferencia en lugar de como repetición de la identidad– la que creemos es incompatible con la forma de comprender esta doctrina por parte del propio Nietzsche.

13 Esta es sin duda la razón por la que es un demonio quien menciona por primera vez la idea en *La gaya ciencia* (IV, 341) bajo el epígrafe, "La carga más pesada".



14 "En este instante se ha vuelto perfecto mi mundo, la medianoche es también mediodía. El dolor es también placer, la maldición es también bendición, la noche es también sol", *Así habló Zaratustra*, IV, "La canción del noctámbulo" (1992: 428).

15 Nietzsche 2000: 659.

16 Nietzsche, 2000: 1004.

17 Nietzsche 2000: 1060.

18 *Cf.* Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, 171-175.

19 «El mundo de los fenómenos» es el mundo preparado que suscita en nosotros la impresión de realidad. La «realidad» reside en el retorno continuo de las cosas parecidas, conocidas, semejantes; en el carácter lógico de esta, en la creencia de que aquí podremos calcular y determinar. [...] Lo opuesto de este mundo de los fenómenos; no es el «mundo-verdad» , sino el mundo sin forma e informulable del caos de las sensaciones: por consiguiente, otra especie de mundo de los fenómenos, un mundo que, para nosotros, no es «cognoscible». [...] Se hace preciso contestar las preguntas relativas a las «cosas en sí», abstracción hecha de la receptividad de nuestros sentidos y de la acti-

---

vidad de nuestra razón, con otra pregunta: ¿cómo podemos nosotros saber que hay cosas?: "somos nosotros los que hemos creado la «existencia de las cosas»" (Nietzsche 2000:561). Estas observaciones suscitan inevitablemente la siguiente réplica: si, como Nietzsche no se cansa de repetir, no tiene sentido hablar de lo que sea el mundo con independencia de nuestra relación con él, ergo abstrayéndonos de aquellas cosas con las que nuestros sentidos y nuestro entendimiento determina y hace cálculos, entonces ¿qué necesidad hay de tan siquiera suponer que exista un mundo "sin forma e informulable" y, por ende, incognoscible, más allá del mundo de las cosas "parecidas, conocidas, semejantes"? ¿Por qué suponer la existencia de un caos de sensaciones anterior a su proceso de caracterización lógica? Es más, la premisa según la cual se ha de suponer que este "caos" es la causa de nuestras sensaciones ordenadas y lógicas es insostenible dada la crítica de Nietzsche a la causalidad y su restricción de la idea de causa al ámbito de la sensación logicizada.

20 El propio Nietzsche parece haber sido plenamente consciente de esto: "Lo que propiamente nos hace indignarnos contra el sufrimiento no es el sufrimiento en sí, sino lo absurdo del mismo; pero ni para el cristiano, que en su interpretación del sufrimiento ha introducido en él toda una oculta maquinaria de salvación, ni para el hombre ingenuo de tiempos más antiguos, que sabía interpretar todo sufrimiento en relación a los espectadores o a los causantes del mismo, existió en absoluto tal sufrimiento *absurdo*. [...] «Está justificado todo mal cuya visión es edificante para un dios»: así decía la lógica prehistórica del sentimiento –y en realidad, ¿era solo la lógica prehistórica? Los dioses pensados como amigos de espectáculos crueles– ¡oh! ¡hasta qué punto esta antiquísima idea penetra aún hoy en nuestra humanización europea!" (Nietzsche 1987: 78).

21 *Cf.* Nietzsche, 1992: 38-40

22 *Cf.* Deleuze 1983: 68.

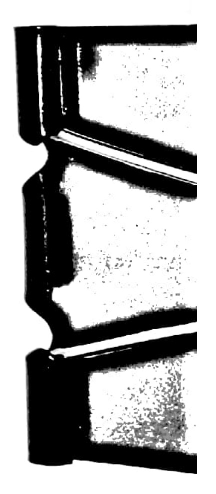
23 Sobre la voluntad de poder como voluntad que se quiere a sí misma *cf.* Heidegger (1990c) *Nietzsche. Vol. III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, ed. D.F.Krell, Harper: San Francisco, 1990, 196.

[24] *Cf.* Nietzsche 2000: 609.

[25] *Cf. Así habló Zaratustra*, IV, "La fiesta del asno".

[26] Para una mordaz crítica de este motivo nietzscheano-deleuziano, *cf.* Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, Londres: Verso, 2006.

[27] "Los juicios, los juicios de valor sobre la vida, a favor o en contra, no pueden, en definitiva, ser verdaderos nunca: únicamente tienen valor como síntomas, únicamente importan como síntomas, -en sí tales juicios son estupideces. Hay que alargar del todo los dedos hacia ella y hacer el intento de agarrar esta sorprendente *finesse* [finura] *que el valor de la vida no puede ser tasado.* No por un viviente, porque este es parte, más aún, incluso objeto de litigio, y no juez, no por un muerto, por una razón distinta. El que por parte de un filósofo se vea un problema en el valor de la vida no deja de ser, pues, incluso un reparo contra él, un signo de interrogación puesto junto a su sabiduría, una falta de sabiduría". "El problema de Sócrates" en *El crepúsculo de los ídolos*, tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 1989.



[28] *Cf.* Deleuze, 1983: 171-94.

[29] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, tr. Francisco Javier Carretero Moreno, Madrid: ME, 1995.

[30] "A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo «fue», hasta que la voluntad diga: «¡Mas así lo quise yo! Así lo querré-esto es lo que yo llamé redención»" (Nietzsche 1992: 276).

[31] *Cf.* Hegel 1989: 390-408.

[32] Ninguna variante del realismo parece haber sido nunca una opción válida para Nietzsche, ni siquiera tras su ruptura con Schopenhauer. Como el mismo señaló, en una observación de 1872: "El tiempo en sí mismo es una tontería: el tiempo existe tan solo para un ser sentiente. Lo mismo es aplicable al espacio. Toda estructura está relacionada con el sujeto" (Nietzsche 1995:46). En muchos aspectos, el perspectivismo de Nietzsche no es más que una exacerbación del idealismo

trascendental de su mentor: de la misma manera que para Schopenhauer la voluntad de vida subyace a la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, para Nietzsche la voluntad de poder es a un tiempo agente y paciente de la evaluación.

33 J.F.Lyotard, *Lo inhumano*, tr. Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial, 1999.

34 *Cf.* Edmund Husserl, "The Originary Ark: The Earth Does Not Move" en *Husserl at the Limits of Phenomenology*, ed. L. Lawlor con B.Bergo, Evanston, IL: Northwestern University Press, 2002; M.Heidegger, "The Origin of the Work of Art" en *Basic Writings*, ed. D.F.Krell, Harper San Francisco, 1977b; Gilles Deleuze y Felix Guatari, *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, tr. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia: Pre-Textos, 1994.

35 S. Freud, "Más allá del principio de placer" en *Obras completas* Vol.18 (1920-22), tr. José Luis Etcheverry, Buenos Aires: Amorrortu, 1992.

36 Stephen Jay, Gould, *Life's Grandeur: The Spread of Excellence from Plato to Darwin*, Londres: Jonathan Cape, 1996, 173.

37 *Cf.* S.Odenwald, *Patterns in the Void: Why Nothing is Important*, S.F.Odenwald Boulder, Colorado: Westview Press, 2002, 163; así como L. Krauss y G. Starkman, "Life, The Universe, and Nothing: Life and Death in an Ever Expanding Universe" en *The Astrophysical Journal* Vol. 531, N°1 (2000), 22-30.

38 E. Levinas, *De Dieu qui vient a l'idée*, París : Vrin, 1992.

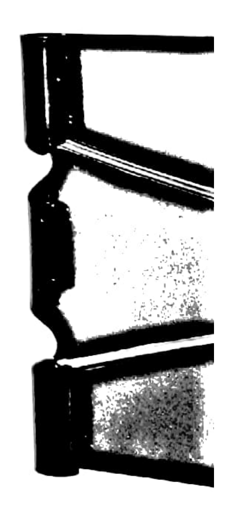
39 *Cf.* E.Levinas, *Autrement qu'être ou au-dela de l'essence*, Folio/Livre de Poche, 1990; *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. Antonio Pintor Ramos, Salamanca: Sígueme, 2003.

40 *Cf.* E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, París : Vrin. 1993.

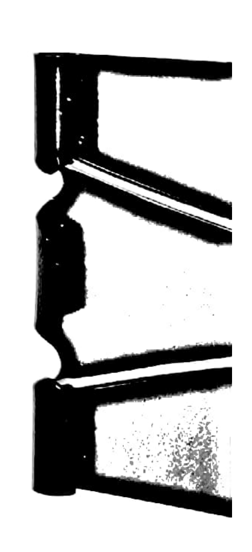
41 *Nota del traductor*: En un contexto psicoanalítico, el término *Besetzung* suele traducirse al castellano por *catexis*, que el *Diccionario de Psicoanálisis* de Laplanche , Pontalis y Lagache (Barcelona: Paidós 1996) define de la siguiente manera: "concepto económico, la catexis hace que cierta energía psíquica se halle unida a una representación o grupo de

representaciones, una parte del cuerpo, un objeto, etcétera". Aunque el término *catexis* también se emplea en inglés para traducir el concepto alemán, en este caso Brassier ha optado por "*binding*", por lo que se ha optado por traducirlo como "*vinculación*".

42 *Cf.* S. Freud, "Más allá del principio de placer" en *Obras completas* Vol. 18, Buenos Aires: Amorrortu, 1992, así como "The Mystic Writing-Pad", op.cit. 430.



BIBLIOGRAFÍA



Adorno., T. (2005) *Dialéctica negativa* (obra completa 6), tr. Alfredo Brotons Muñoz (Madrid: Akal).

Adorno., T. y Horkheimer, M. (2007) *Dialéctica de la ilustración*, (*obra completa 3*), tr. Joaquín Chamorro Mielke (Madrid: Akal).

Aldapuerta., J.I.(1995) *The Eyes*, ed. y tr. L. Teodora (Stockport: Critical Vision).

Allison. H. (1983) *Kant´s Transcendental Idealism* (New Haven: Yale University Press).

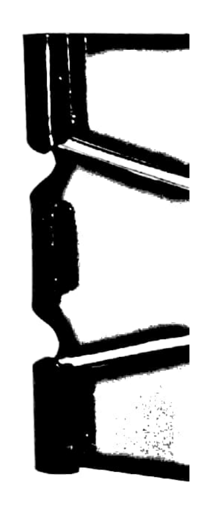
Ansell-Pearson., K. (1997) *Viroid Life: Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition* (Londres: Routledge).

Badiou, A. (1969) *Le concept de modèle. Introduction a une épistémologie matérialiste des mathématiques* (París : Maspero) ; (2009) *El concepto de modelo. Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas* (Buenos Aires: Bestia Equilatera).

Badiou, A. (1988) *L´être et l´événement* (París: Seuil); (1999) *El ser y el acontecimiento*, tr. Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti, Nilda Prados (Buenos Aires: Ediciones Manantial).

Badiou, A. (1989) *Manifeste pour la philosophie* (París : Seuil); (1990) *Manifiesto por la filosofía*, tr. Victoriano Alcantud Serrano (Buenos Aires: Nueva Visión).

Badiou, A. (2002)). *Deleuze: The Clamour of Being*, tr. L. Burchill (Minneapolis:: University of Minnesota Press); (1999) *El clamor del ser* (Buenos Aires: Manantial).



Badiou, A.(2004) *Theoretical Writings*, ed. Ray Brassier y A. Toscano (Londres y Nueva York: Continuum).

Badiou, A. (2004a) "Philosophy and Mathematics: Infinity and the End of Romanticism" en *Theoretical Wri*tings (Londres y Nueva York: Continuum).

Badiou, A (2004b)"On Substraction" en *Theoretical Writings* (Londres y Nueva York: Continuum).

Badiou, A. (2004c) "Truth: Forcing and the Unnameable" en *Theoretical Writings* (Londres y Nueva York: Continuum).

Badiou, A. (2006) *Logique des mondes. L´ètre et l´événement, 2* (París: Seuil) ; (2008) *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, tr. María del Carmen Rodríguez (Buenos Aires: Manantial).

Bergson, H. (2006) *Materia y memoria* (Buenos Aires: Cactus).

Bernstein, J. (2001) *Adorno: Disenchanment and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Blanchot, M. (1992) *El espacio literario*, tr. Vicky Palant y Jorge Jinkis, (Barcelona: Paidós)

Blanchot, M. (2005) *El libro por venir* (Madrid: Trotta).

Blanchot, M. (2007) *La amistad* (Madrid: Trotta).

Brassier, R.(2003) «Axiomatic Heresy: The Non-Philosophy of François Laruelle» en *Radical Philosophy* 121, Septiembre/Octubre, 24-35.

Brassier, R. (2005) «Badiou´s Materialistic Epistemology of Mathematics» en Angelaki: *Journal of the Theoretical Humanities*, Vol.10, Nª2, 135-149.

Caillois, R. (1939) *El mito y el hombre*, tr. Ricardo Baeza, (Buenos Aires: Ediciones Sur).

Chalmers, D. (1996) *The Conscious Mind* (Oxford: Oxford University Press).

Churchland, P.M. (1981) "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *Journal of Philosophy*, Vol. 78, N°2, 76-90. Reimpreso en The *Philosophy of Science* eds. R. Boyd, P. Gaspar, J.D.Trout (Cambridge, MA: MIT Press, 1991) 615-630.

Churchland, P.M. (1989) A *Neurocomputational Perspective: The Nature of Mind and the Structure of Science* (Londres. MIT Press).

Churchland, P.M. (1996a) "Fodor and Lepore: State Space Semantics and Meaning Holism" en R.N.McCauley ed. *The Churchlands and their Critics* (Oxford: Blackwell) 278- 277.

Churchland, P.M. (1996b)"Second Reply to Fodor and Lepore" en R.N.McCauley ed. The Churchlands and their Critics (Oxford: Blackwell) 278-283.

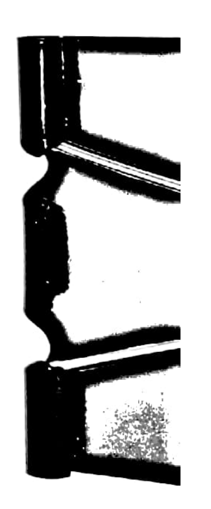
Churchland, P.M. (1998a)"Conceptual Similarity across Sensory and Neural Diversity: the Fodor –Lepore Challenge Answered" en P.M.CHurchland y P.S. Churchland, On *the Contrary: Critical Essays 1987-1997* (Cambridge MA: MIT Press) 81-112.

Churchland, P.M. (1998b) "Folk Psychology" en P.M,. Churchland y P.S.Churchland, *On the Contrary: Critical Essays 1987-1997* (Cambridge, MA: MIT Press) 3-15.

Churchland, P.M. (1998c) "Reply to Glymour" en P.M.Churchland y P.S.Churchland l, *On the Contrary: Critical Essays 1987-1997* (Cambridge, MA: MIT Press) 281-287.

Churchland, P.M. y Churchland P.S. (1998) *On the Contrary: Critical Essays 1987-1997* (Cambridge MA: MIT Press).

Churchland, P.M. (1999) "Densmore and Dennet on Virtual Machines and Consciousness" en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIX, N°3



Churchland, P.M. (2010) *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la mente* (Barcelona: Gedisa).

Churchland, P.S. (1981) "Is Determinism Self-Refuting?" en Mind, Vol. 90. 99-101

Churchland, P.S. (1986) *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain* (Cambridge, MA: MIT Press).

Churchland, P.S. y Sejnowski. T. (1992) *The Computational Brain* (Cambridge, MA: MIT Press).

Clark, A. (1996) "Dealing in Futures: Folk Psychology and the Role of Representation in Cognitive Science" en R.N.McCauley ed. *The Churchlands and Their Critics* (Oxford: Blackwell) 86-101.

Cohen, H. (2001) *La théorie Kantienne de l'expérience*, tr. E. Dufour y J. Servois (París : Cerf).

Cooke, N. (2004) "The Language of Insects" en *Sandwich I* (Londres: SecMoCo Publishing).

Critchley, S. (1997) *Very Little, Almost Nothing* (Londres: Routledge).

Cunningham, C. (2002) *Genealogy of Nihilism: Philosophies of Nothing and the Difference of Theology* (Londres: Routledge).

Dastur, F. (1996) "The Ekstatico-Horizontal Constitution of Temporality" en C. Macann ed. *Critical Heidegger* (Londres: Routledge) 158-171.

De Landa, M. (2002) *Intensive Science and Virtual Philosophy* (Londres: Continuum).

Deleuze, G. (1968) *Différence et répétition* (París: PUF); (2002) *Diferencia y repetición*, tr. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece (Buenos Aires: Amorrortu).

Deleuze, G. y Parnet. C (1977) *Dialogues* (París: Flammarion); (2013) *Diálogos* (Valencia: Pre-Textos).

Deleuze, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy*, tr. H. Tomlinson (Londres: Athlone); (1971) *Nietzsche y la filosofía*, tr. Carmen Artal Rodríguez (Barcelona: Anagrama).

Deleuze, G. (2002a) « La conception de la différence chez Bergson » en *L´île deserte et autres textes* (París: Minuit) 43-72; (2005) *La isla desierta y otros textos*, tr. José Luis Pardo (Valencia: Pre-Textos).

Deleuze, G. (2002b) « La méthode de dramatisation » en *L´île deserte et autres textes* (París: Minuit) 131- 162 ; (2005) *La isla desierta y otros textos*, tr. José Luis Pardo (Valencia: Pre-Textos).

Deleuze, G. y Guattari. F (2015) *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, tr. José Vázquez Pérez (Valencia: Pre-Textos).

Dennet, D. (2006) *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press).

Derrida, J. (1993) *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husser*l, tr. Patricio Peñalver (Valencia: Pre-Textos).

Desanti, J-T. (2004)"Some Remarks on the Intrinsic Ontology of Alain Badiou" en P. Hallward ed. *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (Londres: Continuum) 59-66.

Devitt, M. (1990) "Transcendentalism about Content", *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol 71, N°, 247- 263.

Duffy, S. (2004) "The Logic of Expression in Deleuze´s Expressionism in Philosophy: Spinoza: A Strategy of Engagement" en *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 12, N°1, 47-60.

Feyerabend, P. (1963) "Materialism and the Mind-Body Problem", *Review of Metaphysics*, Vol. XVII, N°1, Edición 65, 49-66.

Fodor, J.(1987) *Psychosemantics* (Cambridge, MA: MIT Press); (1994) *Psicosemántica*, tr. Oscar Gonzalez Caston (Madrid: Tecnos).



Fodor, J. (2000) *In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind* (Cambridge, MA: MIT Press).

Fodor, J. y Lepore, E.(1996a) “Churchland and State Space Semantics” en R.N.McCauley ed. *The Churchlands and Their Critics* (Oxford Blackwell) 145 .158.

Fodor, J. y Lepore, E.(1996b) “Reply to Churchland” en R.N.McCauley ed. *The Churchlands and Their Critics* (Oxford Blackwell) 159-162.

Frank, C. y Nash, C. eds (2003) *On the Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader* (Durham: Duke University Press).

Freud, S. (1991) “The Mystic Writing-Pad” en *The Penguin Freud Library*, Vol.1: *On Metapsychology* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin).

Freud, S. (1992) “Más allá del principio de placer” en *Obras Completas* Vol.18 (1920-22), tr. José L.Etcheverry (Buenos Aires: Amorrortu editores).

Gillespie, M.A. (1996) *Nihilism before Nietzsche* (Chicago: University of Chicago Press).

Gould, S.J. (1996) *Life´s Grandeur: The Spread of Excellence from Plato to Darwin* (Londres: Jonathan Cape); (2001) *La grandeza de la vida*, tr. Oriol Canals (Barcelona: Crítica).

Hallward, P.(2003) *Badiou: A Subject to Truth* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Hallward, P. ed. (2004) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy* (Londres: Jonathan Cape).

Hallward, P.(2006) *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (Londres: Continuum).

Harman, G. (2002) *Tool-Being; Heidegger and the Metaphysics of Objects* (Chicago: Open Court).

Harman, G. (2005) *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things* (Chicago: Open Court).

Haugeland, J. (1985) *Artificial Intelligence: The Very Idea* (Cambridge, MA: MIT Press).

Hegel, G.W.F. (2011) *Ciencia de la lógica*, tr. Félix Duque (Madrid: Ábada/UAM).

Heidegger, M. (1977a) "The Turning" en *The Question Concerning Technology and Other Essays*, tr. W.Lovitt (Nueva York: Harper and Row) 36-52.

Heidegger, M.(1977b) "The Origin of the Work of Art" en D.F.Krell ed. *Basic Wrtings* (San Francisco: Harper) 147- 187.

Heidegger, M. (1996) *The Principle of Reason*, tr. R.Lilly (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press).

Heidegger, M. (2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, tr. Juan José García Norro (Madrid: Trotta).

Heidegger, M. (2001) *Introducción a la metafísica*, tr. Angela Ackerman Pilári (Barcelona: Gedisa).

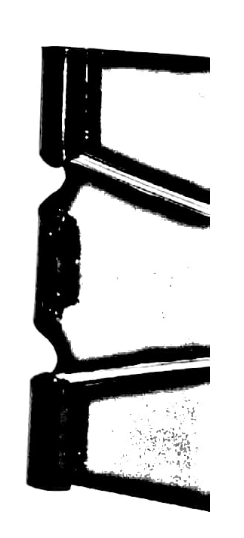
Heidegger, M. (2003) *El concepto de tiempo*, tr. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero (Madrid: Trotta).

Heidegger, M. (2003) *Aportes a la filosofía*, tr. Dina V. Picotti (Buenos Aires: Biblos).

Heidegger (2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*, tr. Joaquín Alberto Ciria Cosculluela (Madrid: Alianza).

Heidegger, M. (2012) *Ser y tiempo*, tr. Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta).

Heidegger, M.(2013) *Kant y el problema de la metafísica* (México D.F.: FCE).



Heidegger, M. (2013) *Nietzsche*, tr. Juan Luis Vermal (Barcelona: Ariel).

Henry, M. (1963) *L´essence de la manifestation* (París: PUF); (2015) *La esencia de la manifestación* (Madrid: Sígueme).

Hume, D. (1957) *Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. C.W.Hendel (Nueva York: The Liberal Art Press); (1994) *Investigación sobre el conocimiento humano*, tr. Jaime de Salas Ortueta (Buenos Aires: Altaya).

Hume, D. (1984) *A Treatise of Human Nature*, ed. C. Mossner (Harmondsworth: Middlesex: Penguin); (1988) *Tratado de la naturaleza humana*, tr. Félix Duque (Madrid: Tecnos).

Husserl, E. (1962) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tr. José Gaos (México D.F.: FCE).

Husserl, E. (2002) "The Originary Ark: The Earth Does Not Move" en *Husserl at the Limits of Phenomenology*, ed. L.Lawlor con B. Bergo (Evanston, IL: Northwestern University Press).

Husserl. E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, tr. Julia V. Inbarne (Buenos Aires: Prometeo libros).

Huyssen, A.(2000) "Of Mice and Mimesis" *New German Critique*, N°81, *Dialectic of Enlightenment*, 66.67.

Israel, J. (2001) *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press).

Israel, J. (2006) Enlightenment *Contested: Philosophy, Modernity and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford: Oxford University Press).

Kant, I. (2005) *Crítica de la razón pura*, tr. Pedro Ribas (Madrid: Taurus).

Kisiel, T. (1993) *The Genesis of Heidegger´s Being and Time* (Londres: University of California Press).

Krauss, L.M. y Starkman. G.D. (2000) “Life, The Universe, and Nothing: Life and Death in an Ever Expanding Universe” en *The Astrophysical Journal* Vol. 531, N°1, 22-30.

Kuhn, T.S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press); (2006) *La estructura de las revoluciones científicas*, tr. Carlos Solis (México D.F.: FCE).

Laruelle, F. (1985) *Une biographie de l´homme ordinaire* (París : Aubier).

Laruelle, F. (1986) *Les Philosophies de la différence. Introduction critique* (París : PUF).

Laruelle, F. (1989a) *Philosophie et non-philosophie* (Lieja/Bruselas ; Mardaga).

Laruelle, F. (1989b) « La méthode transcendentale » en *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Vol. 1, ed. André Jacob (París : PUF) 71-80.

Laruelle, F.(1991) *En tant qu´un* (París : Aubier)

Laruelle, F.(1995) « Réponse á Deleuze » en *La non-philosophie des contemporains* (París : Kimé), 49-78.

Laruelle. F. (1996) *Principes de la non-philosophie* (París : PUF).

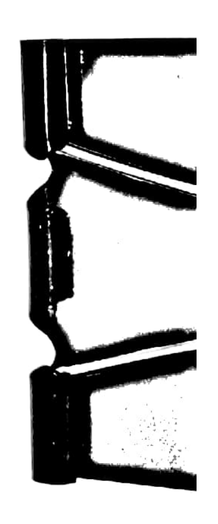
Laruelle, F. (1998) ed. *Dictionnaire de la non-philosophie* (París : PUF).

Laruelle, F. (2000a) *Introduction au non-marxisme* (París : PUF).

Laruelle, F. (2000b) *Étique de l´Étranger, Du crime contre l´humanité* (París : Kimé).

Laruelle, F. (2003) « What can Non-Philosophy Do? » *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol8, N°2, 169-190.

Laruelle, F. (2004) *La Lutte et l´utopie á la fin des temps philosophiques* (París : Kimé).



Lawlor, L. (1998) « The End of Phenomenology: Expressionism in Deleuze and Merleau- Ponty » en *Continental Philosophy Review*, Vol.31, Nº1, 15-34.

Lenin. V.I. (1974) *Materialismo y empiriocriticismo*, tr. J. Martínez (Madrid: Fundamentos).

Levinas, E. (1990) *Autrement qu´être ou au –dela de l´essence* (Livre de Poche/Biblio Éssais) ; (2003) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, tr. Antonio Pintor Ramos (Salamanca: Sígueme).

Levinas, E. (1993) *El tiempo y el otro*, tr. J.L. Pardo Torio (Barcelona: Paidós).

Levinas, E. (1993) *De l´existence à l´existant* (París: Vrin); (2000) *De la existencia al existente*, tr. Patricio Peñalver (Madrid: Libros Arena).

Lyotard, J.F. (1999) *Lo inhumano*, tr. Horacio Pons (Buenos Aires: Manantial).

Marshall, J. y Gurd, J. (1996) "The Furniture of Mind" en R.N.McCauley ed. *The Churchlands and their Critics* (Oxford: Blackwell) 176- 191.

McCauley, R.N. ed. (1996) *The Churchlands and their Critics* (Oxford: Blackwell).

Meillassoux, Q. (2006) *Après la finitude. Éssai sur la nécéssité de la contingence* (París : Seuil) ; (2015) *Despúes de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, tr. Margarita Martínez (Buenos Aires: Caja Negra Editora).

Metzinger, T. (2004) *Being No-One: The Self-Model Theory of Subjectivity* (Londres: MIT Press).

Miller, D.W. (1994) Critical *Rationalism: A Re-statement and Defence* (Chicago: Open Court).

Miller, D.W. (2004) The Uniformity of Nature: What Purpose Does It Serve? Comments on Karl Milford´s Inductivism in 19th

Century German Economics" en Friedrich Stadler ed. *Induction in the Sciences* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers) 293. 297.

Miller, D.W. (2006) *Out of Error: Further Essays on Critical Rationalism* (Alderhot : Ashgate).

Minkowski, E. (1932-33) "Le problème du temps en psycholpathologie" en *Recherches Philosophiques*.

Minkowski, E. (1933) *Le Temps vécue. Études phénoménologiques et psychopathologiques* (París : L´évolution Psychiatrique) : (1973) *El tiempo vivido* (México D.F. : FCE).

Minkowski, E. (1997) *La Schizophrénie* (París: Payot, Rivages) (publicado originalmente en 1927); (2000) *La esquizofrenia*, tr. Eliane Cazenave Tapie (México D.F.: FCE).

Murphy, T. (1992) "The Theatre of the Philosophy of Cruelty in Difference and Repetition" en *PI*: *The Warwick Journal of Philosophy* Vol. 5 *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, ed. J. Broadhurst-Dixon (Coventry: University of Warwick) 105-135.

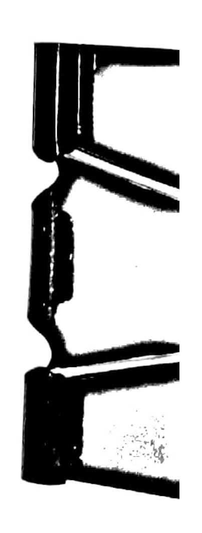
Nietzsche, F. (1979) "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense" en *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche´s Notebooks from the 1870s*, tr. Daniel Breazeale (Atlantic Highlands, Nueva Jersey: Humanities Press) 79.97.

Nietzsche, F. (1987) *La genealogía de la moral*, tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza).

Nietzsche, F. (1989) *Crepúsculo de los ídolos*, tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza).

Nietzsche, F.(1990) Beyond Good and Evil; tr. R.J.Hollingdale (Harmondsworth: Penguin): (1985) *Más allá del bien y del mal*, tr. Carlos Vergara (Madrid: Edaf).

Nietzsche, F. (1992) *Así habló Zaratustra*, tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza).



Nietzsche, F. (1993) *Ecce Homo*, tr. Franciisco Javier Carretero Moreno (Madrid: M.E. Editores).

Nietzsche, F. (1995a) *La gaya ciencia*, tr. Luis Díaz Marín (Madrid: M.E. Editores).

Nietzsche, F. (1995b) *Unpublished Writings from the Period of Unfashionable Observations*, tr. R. Gray (Stanford, California: Stanford University Press).

Nietzsche, F. (1998) *El anticristo*, tr. Andrés Sánchez Pascual (Madrid: Alianza).

Nietzsche, F. (2000) *La voluntad de poder*, tr. Aníbal Froufe (Madrid: Edaf).

Odenwald, S. (2002) *Patterns in the Void: Why Nothing is Important* (Boulder, Colorado: Westview Press).

Osborne, P. (1995) *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde* (Londres: Verso).

Pieper, J. (1954) *The End of Time: A Meditation on the Philosophy of History*, tr. M. Bullock (Nueva York: Pantheon Books).

Popper, K. (2002a) *The Logic of Scientific Discovery* (Londres: Routledge); (1980) *La lógica de la investigación científica*, tr. Víctor Sánchez de Zavala (Madrid: Tecnos).

Popper, K. (2002b) *Conjectures and Refutations* (Londres: Routledge); (1991) *Conjeturas y refutaciones*, tr. Néstor Míguerz (Barcelona: Paidós).

Putnam, H. (1975) "The Meaning of Meaning" en *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers Volume* 2 (Cambridge: Cambridge University Press) 215-271.

Prinz. J.J. (2006) "Empiricism and State Space Semantics" en B.J.Keeley ed. *Paul Churchland* (Cambridge: Cambridge University Press) 33-112.

Rockwell, T. (1998) "Beyond Eliminative Materialism: Some Unnoticed Implications of Churchland´s Pragmatic Pluralism" accesible en

Rockwell, T. (2005) *Neither Brain nor Ghost: A Non-Dualist Alternative to Mind-Brain Identity Theory* (Cambridge, MA: MIT Press).

Rorty, R. (1965) "Mind-Body Identity, Privacy and Categories" en *Review of Metaphysics*, Vol. XIX, Nº1, Issue 73, 24-54.

Rose, G. (1984) *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law* (Oxford: Blackwell).

Rosen, S. (2000) *Nihilism: A Philosophical Essay* (Nueva York: St. Augustine´s Press).

Rudder-Baker, L. (1987) *Saving Belief: A Critique of Physicalism* (Princeton, NJ: Princeton University Press).

Russell, B. (1948) Human *Knowledge: its Scope and Limits* (Londres: George Allen and Unwin Ltd).

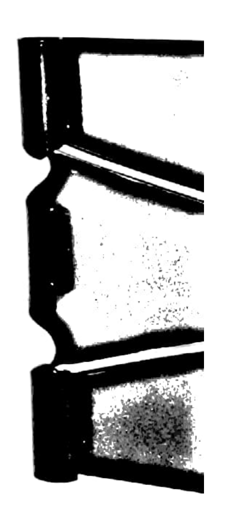
Schelling, F. (1993) *On the History of Modern Philosophy*, tr. A. Bowie (Cambridge: Cambridge University Press).

Searle, J. (1992) *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge MA: MIT Press); (1996) *El redescubrimiento de la mente*, tr. Luis Ml. Valdés Villanueva (Barcelona: Crítica).

Sellars, W. (1963a) "Philosophy and the Scientific Image of Man" en *Science, Perception and Reality* (Londres: Routledge & Keegan Paul) 1-40.

Sellars, W. (1963b) *Science, Perception and Reality* (Londres: Routledge & Keegan Paul).

Sellars, W. (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind* (Cambridge, MA: Harvard University Press).



Simondon, G. (1965) L'*individu et sa genèse physico-biologique* (París : PUF).

Smith, D.W. (1995) "Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality" en P. Patton ed. *Deleuze: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell) 34.

Souche-Dagues, D. (1996) *Nihilismes* (París : PUF).

Stich S. (1983) *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belie*f (Cambridge MA: MIT Press).

Toscano, A. (2006) *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* (Basingstoke: Palgrave Macmillan).

Van der Burg, E. y Eardley, M. (2000) "Does the Man on the Clapham Omnibus Have a Labcoat in His Pocket? Eliminative Materialism is Based on a Valid Argument from the False Premise That Folk-Psychology is an Empirical Theory" en *PLI: The Warwick Journal of Philosophy*, Vol.9 *Parallel Processes: Philosophy and Science* (Coventry: University of Warwick) 139-155.

Vattimo, G. (1996) *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona: Gedisa).

Vattimo, G. (2004) *Nihilismo y emancipación* (Barcelona: Paidós).

Vernes, J.-R. (1982) *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant* (París : Aubier).

Vetö, Miklos (1998) *De Kant á Schelling: Les deux voies de l'Idéalisme allemand. Tome* I. (Grenoble : Éditions Jérôme Million).

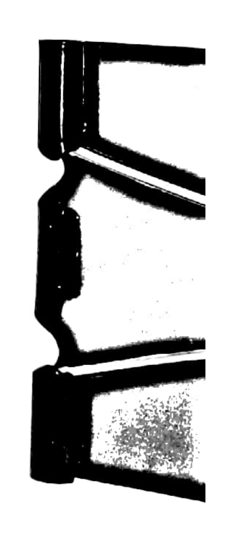
Wahl, F. (2002) "Présentation, représentation, apparaitre" en C. Ramond ed. *Alain Badiou. Penser le multiple* (París : L'Harmattan) 169-187.

Weinberg, S. (1978) *The First Three Minutes* (Londres: Flamingo); (2009) *Los tres primeros minutos del universo*, tr. Néstor Míguez Barrera (Madrid: Allianza).

Whitehead, A.N. (1978) *Process and Reality* (Londres y Nueva York: The Free Press); (1956) *Proceso y realidad*, tr. J. Rovira Armengol (Buenos Aires: Editorial Losada).

Wittgenstein, L. (2003) *Tractatus logico-philosophicus*, tr. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera (Madrid: Alianza).

Žižek, S. (2006) *The Parallax View* (Londres: MIT Press); (2006) *Visión de paralaje* (Buenos Aires: FCE).




MATERIA~OSCURA
EDITORIAL

"(Ray Brassier) empuja el nihilismo a su conclusión definitiva." (John McDowell, autor de *Sobre el sentido y la referencia de un nombre propio* y *Mente y Mundo*).

"*Nihil desencadenado* cumple sus promesas, la principal de ellas es proporcionar al lector una rara experiencia: la del auténtico descubrimiento filosófico." (Knox Peden, *Continental Philosophy Review*)

"Alain Badiou y Slavoj Žižek encarnan la más acreditada filosofía contemporánea, sumida en el proceso de salir de debajo de la sombra del idealismo trascendental de Kant y sus secuelas (...) Ray Brassier es también uno de los pensadores a la vanguardia de estos nuevos desarrollos." (Adrian Johnston, *Journal of the British Society for Phenomenology*)

"La filosofía debería ser algo más que un simple bálsamo para aliviar el patético dolor de una autoestima humana herida. El nihilismo no es un dilema existencial sino una oportunidad especulativa. El pensamiento tiene intereses que no coinciden con los de la vida; de hecho, pueden, y así ha ocurrido a menudo, contraponerse a los de ésta. Es esta última posibilidad la que trata de investigar este libro".

"Frente a la marea de revisionismo anti-ilustrado del que ha sido cómplice buena parte de la filosofía del siglo veinte (...) el desencantamiento del mundo merece ser celebrado como un triunfo de la madurez intelectual".

"El Nihilismo no es una exacerbación patológica del subjetivismo que lleva a la anulación del mundo (...) sino (...) el corolario inevitable de la convicción realista de que existe una realidad independiente de la mente, (...) indiferente a nuestra existencia y ajena a los "valores" y "significados" con los que la revestimos para que nos resulte más acogedora" (...) "La naturaleza no es nuestro "hogar" (...) y ni siquiera puede decirse que sea una progenitora especialmente bondadosa".




ISBN: 978-84-943945-4-6
9 788494 394546